

نحو حِاجَةٍ

السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

ملف العدد

- ◆ رحلة مشروع ثقافي، «نصوص معاصرة تنهي أغواتها الخمسة»
- ◆ التشبيع وخدمات الديمocrاطية الدينية
- ◆ التشبيع والمعضل الثلاثي: الإمامة، الخاتمية، والديمقراطية
- ◆ المهدوية بين الديمقراطية والحياة العلمانية
- ◆ الخاتمية والمرجعية العلمية لأهل البيت ﷺ، نقد آراء د. سروش
- ◆ للهوية والديمقراطية الحبيبة، نظرة تأملية في مقولات سروش
- ◆ الإمامة إمام للنبيّة، نقد وتعليق على مقولات د. سروش
- ◆ شريعتي ونظرية الأمة والإمامية، استفسارات في التلبيد والرفض

دراسات:

- ◆ دور الدين في العالم المعاصر
- ◆ حقيقة الإعجاز وفاعله، جانب نظرية بين الفلسفه والتكلمين
- ◆ التحليل النفسي للمعنويات، دراسة في نماذج من السيرة المعنوية والنفسية لرسول الله ﷺ
- ◆ الوحي: الظاهرة، والمفهوم، نقد مقولات د. سروش / الفسم الثاني
- ◆ مدخل إلى الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران / الفسم الثالث
- ◆ الأسس الإنسانية للإدارة النوعية الشاملة (مجال إدارة التربية وللتعليم)

قراءات:

- ◆ جديد الخطاب العاشورائي، قراءة في كتاب «أمجالس السنّة في مناقب ومصائب العترة النبوية»

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد الواحد والعشرون السنة السادسة

شتاء ٢٠١١ هـ ١٤٣٢ م

البطاقة وشروط النشر

- ﴿ نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط - بترجمة النتاج الفكري الإسلامي إلى القارئ العربي. ﴾
- ﴿ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات. ﴾
- ﴿ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى. ﴾
- ﴿ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى أصحابها، نشرت أم لم تنشر. ﴾
- ﴿ للمجلة حق إعادة نشر المواد المشورة منفصلة أو ضمن كتاب. ﴾
- ﴿ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها. ﴾
- ﴿ يخضع ترتيب المواد المشورة لاعتبارات فنية بحثة. ﴾

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهبي

المدير العام

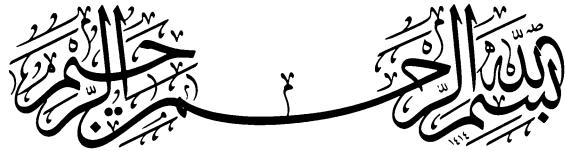
علي باقر الموسى

الهيئة الاستشارية (أبجدية)

- زكي اليلاط السعودية
- عبدالجبار الرفاعي العراق
- كامل الهاشمي البحرين
- محمد حسن الأمين لبنان
- محمد خيري قيرباش أوغلو تركيا
- محمد سليم العوا مصر
- محمد علي آذر شب ايران

تنضيد وإخراج

مركز الثقلين



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني: info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث. قرب مستشفى السان تريز. مفرق ملحمة كساب. خلف المركز الثقافي اللبناني. بناية عبد الكريم وعطية - تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيع

- ❖ لبنان: بيروت، الضاحية، شارع الرويس، دار المحجة البيضاء، هاتف: ٢٨٧١٧٩ (٩٦١٢+).
- ❖ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (٩٧٣+).
- ❖ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- ❖ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- ❖ المغرب: الشركة الشريفة للتوزيع والصحف (سوشبرس)، الدار البيضاء، هاتف: ٢٢٤٠٠٢٢٣.
- ❖ العراق: بغداد (الકاظمية)، مكتبة أهل البيت؛ البصرة، سوق العشار، مكتبة الزهراء؛ النجف، سوق الحوش، مكتبة الفدير.
- ❖ سوريا: مكتبة دار الحسينين، دمشق، السيدة زينب ، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٢٥ (٩٦٣+).
- ❖ إيران: قم، مكتبة پارسا، خیابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٧٨٣٢١٨٦ (٩٨٢٥١+); ومكتبة الهاشمي، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (٩٨٢٥١+); ودفتر تبلیغات «بوستان کتاب»، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (٩٨٢٥١+).

<http://www.neelwafurat.com>

❖ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:

<http://www.arabicebook.com>

❖ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

United Kingdom

❖ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتويات

العدد الواحد والعشرين. شتاء٢٠١١م، ١٤٣٢هـ

٥	رحلة مشروع ثقافي، «نصوص معاصرة» تنهي أعوامها الخمسة حيدر حب الله.....
---	--

ملف العدد: الإمامية والمهدوية بين الخاتمية والديمقراطية /١

١٧	التشيع وتحديات الديمقراطية الدينية د. عبد الكريم سروش ترجمة: السيد حسن مطر.....
----	--

٦٢	التشيع والمعضل الثلاثي: الإمامية، الخاتمية، والديمقراطية حوار بين د. سروش والشيخ محمد سعيد بهمن پور ترجمة: حسن الهاشمي.....
----	--

٦٥	المهدوية بين الديمقراطية والحياة العلمانية حوار مع: د. عبد الكريم سروش ترجمة: السيد حسن الهاشمي.....
----	---

٨٧	الخاتمية والرجعية العلمية لأهل البيت (عليهم السلام)، نقد آراء د. سروش الشيخ جعفر سبحانی ترجمة: السيد حسن مطر.....
----	--

٩٣	المهدوية والديمقراطية الحديثة، نظرة تأمّلية في مقولات سروش د. محمود صدری ترجمة: حسن مطر.....
----	---

١٠٥	الإمامية إتمام للنبوة، نقد وتعليق على مقولات د. سروش د. الشيخ حسن رضائي مهر ترجمة: حسن مطر الهاشمي.....
-----	--

١٠٥	شريعي ونظريّة الأمة والإمامية، استفسارات في التأييد والرفض أ. رضا عليجاني ترجمة: علي الوردي.....
-----	---

دراسات

دور الدين في العالم المعاصر

١٢٦ الشيخ علي أكبر رشاد ترجمة: صالح البدراوي

حقيقة الإعجاز وفاعله، تجاذب نظريّات بين الفلسفه والمتكلّمين

١٣١ أ. محمد حسن قدردان قراملکي ترجمة: حسن آل نجف

التحليل النفسي للمعنويات، دراسة في نماذج من السيرة المعنوية والتفسيرية لرسول الله ﷺ

١٥٩ د. حسين خنيفر

الوحي: الظاهرة، والمفهوم، نقد مقولات د. سروش / القسم الثاني

١٨١ السيد محمد علي أياري ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

مدخل إلى الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران / القسم الثالث

٢٠١ الشيخ محمد تقى سبحانى ترجمة: السيد حسن مطر

الأسس الإنسانية للإدارة النوعية الشاملة (مجال إدارة التربية والتعليم)

د. محمد رضا سرمدي / د. محمد جعفر باك سرشت / أ. عذرًا شالباف / أ. حيدر

٢٤١ أمير پور

قراءات

تجديد الخطاب العاشرائي، قراءة في كتاب «المجالس السنّية في مناقب ومصائب العترة النبوية»

٢٦٣ أ. حسين العباسى ترجمة: نظيرة غالب

ملحق خاص

فهرست مقالات الأعداد ١-٢٠٠٠ من مجلة «نصوص معاصرة» في السنوات الخمس الأولى ٢٠١٠-٢٠٠٥ هـ ١٤٢٦-١٤٣١

٢٩٣ إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

رحلة مشروع ثقافي «نصوص معاصرة» تنهي أعوامها الخمسة

حيدر حب الله

تكلمت مجلة «نصوص معاصرة» عامها الخامس، وتقتضي نصف عقدٍ من عمرها، بإصدار العدد العشرين منها. وبهذه المناسبة العطرة من المناسب أن تقف المجلة قليلاً مع تجربتها بالرصد والتحليل.

عندما شرعنا قبل خمسة أعوام مضت في هذه المجلة كان الأمل يحدو القيمين على المشروع في عملٍ ثقافيٍ يردد المكتبة الإسلامية، ويعمق التواصل بين الشعوب المسلمة، ويزيد فيوعي مثقفنا المسلم بقضايا الفكر في عصره في نقطةٍ ما من العالم. كانت القرية إلى الله تعالى هي العنوان الذي يُراد له أن يحرّك المشروع. وبهذه النية . والحمد لله . انطلق العمل، وأخذ يسير نحو خطى التكامل والتقدم .

لكن . كأي عملٍ آخر في الحياة . لابد أن تكون فيه عناصر القوة والضعف معاً، أن يكون فيه الكمال والنقصان، أن يمرّ في مسيرته بصعود وهبوط، والأهم أنه كان لابد فيه من تضحية، وقصدٍ للخير، وإصرارٍ وعزيمة.

1. عندما أطلقت «نصوص معاصرة» عددها الأول وقع الحدث المترقب وغير المترقب معاً. لقد أثارت المجلة ردود أفعالٍ متباعدة. شكّلت رؤيتها الثقافية التي نشرت في العدد الأول منها نقطة الاختلاف. وكان الاختلاف طبيعياً، بل إنه ربما يكون قد برهن . بدرجة ما . عن وضعٍ طبيعيٍ، بل ومنشود، فمنْ هو الذي يرفض أن تثير أفكاره الجو العلمي؟! ومنْ هو الذي ينزعج من أن يسدي الآخرون له خدمةً بنقد تطلعاته أو بتقويمها؟! لا أظن أنَّ عاقلاً حصيفاً ينشد الكمال يبتعد عن الرغبة في أن تدخل أفكاره حيز الجدل، اللهم إلا إذا كان جباناً، أو خائفاً، أو لديه رؤية يفضل من خلالها في المرحلة الراهنة أن لا يثير

جدلاً؛ ربما لأنَّ الساحة لا تتحملُ، أو لأنَّ المصلحة ليست هي. الآن على الأقل..

أثارت المجلة في حينه فلقاً. وكانت لدى أكثر من فريق هواجس ومخاوف من التوجّه الذي تسير عليه. وبرزت أكثر من إشكالية. ولست أريد أن أجزم الآن بأنَّ بعض الذين امتلكتهم الهواجس المتمامية آنذاك قد أدركوا بمرور الوقت أنها كانت مضحمة، وأنَّ الخيال كان نشطاً عند بعضهم إلى حدَّ الخوف على الحوزة العلمية بجمعها، في ضمن أمور كان من اللازم أن يطوي الإنسان عنها كشحاً، ويتركها إلى الله والتاريخ.

٢- كان هناك سؤال لطالما أثير حول مدى ضرورة طرح أفكارٍ لأشخاص تثير أفكارهم بلبلة.

وكان الجواب: إنَّ حركة الفكر والثقافة بحاجة إلى مثل ذلك؛ كي تنمو وتزدهر. فعندما يعرض الفكر الآخر، ثم يعرض معه خلافه، تكون قد أثرينا معرفتنا، ونورنا قارئنا بالمواقف المتعددة، وأثبتنا أننا لا نتحاز، بل نعرض الرأي وخصمه معه. وقد يقول بعضنا: كيف لا نتحاز وهناك الحق والباطل، والهدى والضلال؟

وهنا من الضروري معرفة تنوّع الأدوار؛ للوصول إلى هدف واحد. فإذا كان بعضنا يخدم الدين بالقلم، وأخر بالسيف، إذا كان أحدهنا يخدم الدين بالمواجهة الشرسة مع الباطل، والآخر بالمداراة؛ لجذب قلوب الآخرين من أتباع الباطل، وإذا كان أحدهنا يجاهد ويقاتل بقوة الحديد والنار، والآخر يجلس على الطاولة؛ ليفاوض بلسان السماحة وال الحوار، فيأخذ كلَّ واحدٍ منهم قوتَه من الآخر... .

إذا كان الأمر كذلك فهذا يعني تنوّعاً في الأدوار ووحدة في الهدف. هناك من لا يرى في حاجة الأمة اليوم إلا حاجتها لمعرفة الحق، وهناك من يرى أنَّ حاجة الأمة ليست فقط في معرفة الحق، بل في درجة معرفته، وكيفية فهمه ووعيه واستيعابه؛ وهناك معرفة سطحية؛ وهناك معرفة أعمق، هناك معرفة موروثة؛ وهناك معرفة من لون جديد تتصل بأضلاع العلم في العصر الحاضر. لا تحتاج الأمة اليوم شيئاً واحداً فقط، بل هي بحاجة إلى أشياء متعددة، فهل يكفيها أن تعرف الحقَّ معرفة سطحية عوامية متربطة على سياسة تعني مشاكلها الفكرية؟!

إنَّ أحد المواقف الضرورية في الساحة الفكرية هو موقف الحياد أحياناً، فعندما نصوّص معاصرة - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ٢٠١١ م. ١٤٢٢ هـ

تظم مؤتمراً فلا يمكنك أن تتدخل في كل رأي يقوله محاضر أو متكلّم؛ بحجة توضيح الحق. وإذا قلت لي: تلك اجتهادات في الفروع، فما المانع أن نصنف هذا الخلاف أيضاً بعنوان الاجتهادات في الأصول؟

إن موقف الحياد هو موقف مداراة أحياناً، وموقف فتح الباب على تعدد الرأي الذي ينضح العقول في المحصلة النهائية أحياناً أخرى.

وقد يسأل بعضنا: لماذا إصراركم على هذه الطريقة المخالفة للمتعارف، ولاسيما في الحوزات العلمية والمحافل الدينية؟

والجواب: ليس ذلك حبّاً في المخالفة. والله وحده يعرف ما في القلوب، التي لا تحتاج لشهادة غيره .. وإنما هو استعداد لها. وفرق بينهما. وليس الأعراف حجّة لله على خلقه ما لم تصدر من كتاب وسنة وعقل بتصور حاسم، ودلالة ومعطى مؤكّد. وكما هو معروف: لا يستدلّ بالعلماء، بل يستدلّ لهم. وقد زار السيد محسن الحكيم الإمام الخميني بعد مجيئه إلى العراق، وقال له: سمعنا أنكم أديتم الصلاة في البيت على خلاف المتعارف، فأجابه الإمام الخميني: إن كثيراً من أعمالي على خلاف المتعارف (انظر: حميد روحاني، نهضت إمام خمینی ۲: ۱۲۲)، فلا ضير في مخالفته المتعارف ما دام الإنسان قد وطن نفسه على تحمل المشاق في ذلك عندما يراه صحيحاً.

واثمة نقطة أخرى، وهي: هل هناك تعمّد للترويج لفكرة أحد؟

والجواب: كلا، لكننا لاحظنا في السنوات الأخيرة ضموراً في الجدل الفكري داخل المحافل العلمية، وتراجعاً كبيراً عن ذاك الحراك الجميل والرائع الذي شهدته الساحة الإسلامية . فكريّاً وثقافياً . منذ الخمسينيات وإلى مطلع الألفية الثالثة، لكنّ أحداث الحادي عشر من سبتمبر غيرت الوضع، وأدخلت المنطقة في نفق أمريكي مظلم، وكانت واحدة من ارتداداته السلبية إدخال العقل العربي والإسلامي في أتون الصراعات الطائفية والمذهبية: لتفتيت الأمة المسلمة، ووجّهنا بروزاً وصعوداً لشيوخ التزعّمات السلفية والمالاوية من الفرقاء المسلمين، حيث سلب هؤلاء وعي الناس، وفرضوا قضائياً كثيرة على طاولة التداول الثقافية والشعبي، فتراجع الخطاب العلمي والفكري والثقافي لصالح الخطاب التحشيدي المذهبي الضيق، وبدأت المزایدات داخل المذاهب. فكل من يتطرّف

أكثر يصبح ملخصاً لذهبته، أمّا فتوى السيد الخامنئي حفظه الله - ومن قبله فتوى العلامة فضل الله رحمه الله. فهي عندهم تراجعٌ عن أصول المذهب.

لقد سقط رموز كبار في هذه الفتنة. وشاهدنا بعض كبار علماء أهل السنة ممن كان يحسب على الوعي والاعتدال والوسطية قد هو في وادٍ سحيق، وتلاعبت به المصالح السياسية والمخابراتية، إلى حدّ بات بعض المفكّرين السنة المدافعين عن التقرير عرضة لهجمات عنيفة لا مثيل لها. وأذكر على سبيل المثال: الدكتور محمد سليم العوا. ما هي هذه القضايا الهمة التي شغلت الأمة بها على المستوى الديني منذ سقوط النظام العراقي السابق؟ وهل تستحق يا ترى أن نجرّ خلفها دون وعي لما خاطرها؟ وهل نحن متوجهون إلى باكستان جديدة في عالمنا العربي والإسلامي، دون أن ندرى ما الذي يحضر لهذه الأمة في المطابخ الكبرى في العالم؟!

من هنا كنا نريد أن لا نستسلم لهذا الجو التناهفي الرديء، وأن نطرح نوعاً جديداً من القضايا الإشكالية. فطرحنا في ملفات قضايا المرأة؛ ومسألة الحجاب؛ والعنف والحرّيات الدينية؛ وموضوعات التنمية؛ والتقرير بين المذاهب؛ وأسلامة العلوم؛ والعلاقة بين الحوزة والجامعة، أو المثقف والفقـيه؛ والفكر السياسي الإسلامي؛ وقضايا العقلانية في علم الكلام الإسلامي؛ وعاشوراء ومظاهر إحياءها؛ وإشكاليات الوحي والهوية القرآنية؛ وقضايا الإمامة في منظور مختلف؛ والعلاقة بين الإمامة والخاتمية والمهدوية والديمقراطية؛ وغيرها من الملفات، التي ما زلنا نعتقد بأنها تلعب دوراً - بعرض الرأي والرأي الآخر . في خروجنا من دوامة الموضوعات التي تعيننا ألف عام إلى الوراء، وتدخلنا في انشقاقات جديدة . قديمة، تخدم الآخر، ولا تخدمنا.

كان الهدف إثارة الأفكار ذات الطابع المحوري في الثقافة، لنشتغل على هذا النوع من الموضوعات، بدل الانجرار خلف موضوعات لا نراها مفيدة في عصرنا الراهن. وفي جعبتنا . والحمد لله . ملفات آخر عديدة مهمة ومفيدة إن شاء الله، كالبحث عن الخرافـة، ومناشئها، وأساليب التعامل معها؛ وقضايا الدين والحداثة؛ ومسائل العرفان الإسلامي والفلسفة الإشراقية؛ وغيرها من القضايا، التي نعتقد بأنها تصنع مسلماً حضاريًّا، بإمكانه طرح أفكاره في المحافل العلمية، ليستطيع مواجهة الحضارة الغربية .

نطوش معاصرة . السنة السادسة . العدد الواحد والعشرون - شتاء ٢٠١١ م. ١٤٢٢ هـ

بطريقة مفيدة، غير عنيفة، ولا هادئة.

عندما أخذ مفكراً أو فقيهاً لا تشير أفكاره جدلاً فأننا لا أساعد في إيجاد حالة الحراك التي تنقلني من دائرة من الموضوعات إلى دائرة أخرى. إذاً فأننا بحاجة إلى الشخصيات التي طرحت أفكاراً مثيرة لآتي معها بالأفكار الناقدة لها؛ لخلق جوًّا من التفكير في موضوعات مهمة، دون أن يعني ذلك بالضرورة أنّي أعتقد بأفكار هذا أو ذاك. وهذه هي النقطة التي لم يستوعبها الكثيرون بعد، فيظلون أنّ معنى هذا هو الانتماء لفكرة هذا أو ذاك، ولمنهج هنا أو هناك. أمّا قضية نشر الضلال فتركتها إلى مناسبة أخرى قد تنشر فيها دراسة فقهية استدلاليّة مستقلّة في هذا الموضوع إن شاء الله.

كان الهدف أيضاً تكريس مبدأ الحوار، وطرح كلّ الآراء، والترويج لهذه الثقافة عملياً. وقد لاقى هذا الأسلوب مدح الكثيرين وأعجبهم. والحمد لله ..، وراجت المجلة . رغم الصعوبات . في العالم العربي بما لم نكن نتوقعه.

اليوم، وبعد خمسة أعوام على عمر «نصوص معاصرة»، وهي مرحلة طفولة ما زلت نقضيها مع المجلة، نجد مواقف مشجّعة كثيرة من منطلق مختلفة في أرجاء عالمنا العربي، بل والإسلامي، نجد الكثير من ينظر من خلال هذه المجلة وغيرها نظرة إكبار للفكر الشيعي في افتتاحه على قضايا العصر وتداوله المسائل الجادة، فيما يئن الآخرون تحت وطأة النزعات السلفية القاتلة التي تسيطر على مجتمعاتهم.

إننا نريد إسلاماً لله تعالى، وتشيّعاً لأهل البيت عليهم السلام، لو وضعناه في أوروبا لدفعها للمزيد من التقدُّم، بما يحمل من عمق روحي وأصالحة وجداً نية وعقلانية، لكن هل ثقافة الحديث عن أم المؤمنين عائشة بطريقة مبتذلة تقدُّم أوروبا أم تعود بها قروناً؛ لتصارع مذهبياً وتسفك دمهماً؟ هل تصل بالمسلم إلى أن يصنع العلم والمعرفة، كما فعلها في القرن الرابع والخامس في عصر الحريّات البوهيمي، أم يصنع التصارع والضغينة والحقن المتبادل والسباب والشتائم وحشد المثيرات العاطفية؛ لتمرّق، وتكون النهاية أن تُضرب إيران الإسلامية . مثلاً . دون أن يقرأ عليها ستّيُّ واحدُ الفاتحة؟

هذا ما يريد الغرب المستكبر. ونحن نتفاخر ونفرح بما لدينا من إنجاز صغير هنا أو هناك، ولا تكون لدينا مهاراتنا العلمية وقنواتنا التلفزيونية ومواقعنا على صفحات

الشبكة العنكبوتية أي حديث سوى تفاصيل التاريخ السحيق في جداول لا نهاية له، وكما نجح الغرب في تحريف العرب من إيران؛ لتنمية صفات السلاح بbillions الدولارات لبعض الدول العربية، يريد أن ينجح في تحريف الستي من الشيعي، والشيعي من الستي؛ كي يمرر سائر مشاريعه الأخرى، ويهدر طاقاتنا في مثل هذه القضايا؛ حتى لا نتقدم، ولا نحقق التنمية المنشودة على مختلف الصعد.

نحن لا نقول بأن القضايا المتازع عليها غير مهمة، لكن طريقة التازع، وتوقيقه، ومجالاته، ونقله من دائرة الاختلاف العلمي الهادئ إلى دائرة التجييش العام، هو المشكلة. وهذه نقطة جديرة بالانتباه إليها هنا. كما نقول بأن لكل عصر قضاياه التي يحتاج إليها للنهوض وتأدية الواجب بمقتضى منطق الأولويات، فهل فكر أحدٌ منا اليوم كيف غابت الملفات التي اشتغل عليها النهضيون الكبار في الأمة، مثل: مطهري، والطباطبائي، وشريعتي، ومحمد باقر الصدر، وروح الله الخميني، وموسى الصدر، ومحنتي، وعبدة، وسید قطب، وغيرهم؟! لم يلاحظ أحدٌ منا غياب هذه الملفات، ويسأل نفسه: لماذا تراجعت هذه الموضوعات التي تهضن بأمةٍ في وعيها الفلسفية والاجتماعية والسياسية؟! وأين هي قضايا نظرية المعرفة في المنطق الصوري والاستقرائي؟! وأين هي قضايا المرأة؟! وأين هي قضايا التربية والتعليم من منظور إسلامي؟! وأين هي قضايا الاجتماع الإنساني؟! وأين هي مفاهيم التعايش، والبناء، والتقرير، والتميم، وفقه الدولة، وفقه الاقتصادي (معضل البنك الإسلامي الذي لم يجد حلًّا بعد)، وفقه النظرية، والتفسير الموضوعي، وملفات العدالة الاجتماعية، وفقد المدارس الشرقية والغربية؟! وأين وصلنا في بناء النظرية الإسلامية في حقوق الإنسان؟! وهل خرجنا من دائرة الشعارات في هذا الموضوع إلى دائرة بناء مكونات نظرية تفصيلية معمقة؟! هل لدى الفكر الديني رؤية حقيقة اليوم كاملة ونهائية - لا مجرد مواعظ وشعارات - لقضايا الشباب، والجنس، والفراغ الروحي والعاطفي، والتمرّق الأسري، والتقدّم الاجتماعي، في مجتمعاتنا؟! هل انتهينا من هذه الملفات حتى نجد تراجعاً كبيراً في حضورها في محافلنا العلمية؟!

تكتفينا إطلالةً بسيطةً على كشافات الإصدارات والمطبوعات في العالم الإسلامي لنجد كم أُولت المدارس الدينية من نسبة مؤوية لهذه الموضوعات! فإذا كان هناك ستى نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ٢٠١١ م. هـ ١٤٣٢

تشيّع، أو شيعيّ تشنّ، وهو موضوع يستحق الاهتمام به كلّ حسب قناعته، فإنّ هناك ملايين الشباب الذين تركوا الدين من رأس، ودخلوا في العبثية، والعدمية، واللامبالاة، والفراغ، وملايين رؤوسهم أسئلة لم يُعُدْ يكفي فيها القول بالتبّعد بالنسبة إليهم، بل لابدّ من استخدام سبيل آخر معهم. إنّهم يشعرون بأنّ العالم الدينيّ، بل الدين كله، لم يُعُدْ يجذبهم، ويرى عطشهم، فكيف أقدّم لهم أنموذج العالم والمثقف المتدين، القادر على مخاطبة عقولهم، دون قمع أو ترهيب؟

لقد جاءتني أكثر من فضائية عراقية. وكانت بينهم كلمة مشتركة: إنا نفضل عالماً دينياً غيرَ معتم (لا يضع العمامة)؛ لأنّ هذا أكثر جاذبية للشباب والمشاهدين، الذين لم يعودوا يتفاعلون مع مشهد العالم الذي يضع العمامة! هل جلسنا نفكّر في هذه القضية، ونتداولها، ونرى أيّة حال وصلناها، حتى بات بعضنا يتسلّل بالتحشيد المذهبي والتجييش الطائفي ليكون له حضور؛ إذ قد يفقد كلّ شيء من دون هذا الشحن الطائفي؟ هل كانت هذه هي الصورة مع نماذج مثل: الصدررين الثلاثة، ومطهري، وأمثالهم؟! لا يدمي القلب هذا الأمر؟! لا يستحقّ منا وقفة تأمل وتدبّر وصمّت؟!

لا أريد أن أوحى بأنّ المشهد مأساوي، ولا توجد فيه بقعة ضوء. فالنماذج الحسنة والصالحة والوعائية كثيرة. والحمد لله.. وهي تعمل باستمرار، لكنّنا نتحدث عن الجوّ العام، وعن مراكز النفوذ والقرار في أغلب المدارس الدينية عند المذاهب الإسلامية.

لهذا كله آمنّا بطرح الموضوعات الجادة في الفكر وقضايا الإنسان، بتقديم الرأي والرأي الآخر. ومع الأسف فقد بثنا نحاف من كلّ شيء. فأيّة مرحلة عجزٍ هذه إنا نحاف من عرض الرأي والرأي الآخر. وليس لدينا ثقة بأنفسنا كي نصرع الآخر بالمنطق؟! ولو وضع مقالة لشخصٍ، ثم أرفقتها بعشرين نقداً، فإنه يخشون منها أيضاً. إذا هل انعدمت الثقة بالنقوذ والردود أم ماذ؟! وهل بات يضيق صدرنا حتى بهذا القدر من سماع رأي الآخر، مرفقاً بالردّ عليه من كبار العلماء والباحثين؟! مع أنّ القرآن الكريم خلّد الكثير من (الضلالات)، مع نقدتها وتفتيتها. أهل عجز تراشا الشرّ والكبير عن أن يدخل المحافل العلمية، ويحتاج بقوة المنطق والبيان كلّ المدارس الأخرى المتسابقة، أو يقدم. على الأقلّ. حجاً بمستوى العصر أمامها؟! هل جفّ الرحم الإسلاميّ عن الإتيان بجمال

الدين، وعبدة، والأمين، وشرف الدين، وكاشف الغطاء، وشريعتي، والصدر، والخميني، ومطهري، والطباطبائي، وشمس الدين، وفضل الله، وغيرهم من العمالقة الذين ما كانوا يخشون من الرأي الآخر؛ لما كانوا يملكونه من قوّة نفوذ روحي وعلمي في الساحة الإسلامية؟ حتى كان رأي الشهيدين: بهشتى؛ ومطهري. رحمهما الله، وجعل الجنة متواهماً. السماح بنشر كتب الماركسيّن، واعتماد طريقة الرد عليها، لا منعها، في مقابل الفريق الذي أراد في ذلك الوقت منها، واقتصر الحيلولة بالقوّة دون إصدارها؟ إنها لحظات حرجة ومفصلية من عمر الأمة، تحتاج للكثير من الوعي بالقضايا الكبرى، وأن لا نسقط في الاستفزاز، الذي يُراد لنا من خلاله أن نجرّ إلى تمزيق المسلمين، ونحن نتصور أننا حققنا إنجازاً أو نصراً. فمن يريد الحق لا ينتظر من يعطيه شهادة بإسلامه، أو تشييعه لأهل البيت؛ إذ تكفيه شهادة الله والأولياء المعصومين له إن شاء الله تعالى.

ويهمّني أن أشير هنا إلى أن مشكلة بعضنا أنه يعتبرـ ولو من حيث لا يشعرـ أن ما توصل إليه العلماء حق لا حاجة معه للبحث، رغم أن ذلك ليس سيرة العلماء أنفسهم. وسأعطي مثالاً مسألة الإمامة، التي طرحنا ملفاً حولها يعالج ما أثاره الباحث الشيخ محسن كديور، وهذا نحن نطرح ملفاً آخر فيها يتصل بما أثاره الدكتور سروش... إن العلماء بحثوا الإمامة، وليس هناك أحد يتهمهم بالقصير، لكن هل بحثوا كل جوانبها أم لا؟

والجواب هو النفي بالطبع. فعندما أثير إشكالية تتصل بالإمامية، لكن من زاوية علاقة هذا المفهوم تارةً بفكرة الخاتمية؛ وأخرى بمسألة الديمقراطية، فإننا هنا أفتح زاوية جديدة لدراسة الموضوع سينجم عنها فهم أكثر عمقاً لارتباطات هذه النظرية بقضايا العصر. لا يهمّني أن يبدأ هذا العمق من شبهة أو ضلاللة أو وعي واجتهاد، بقدر ما يهمّ على المستوى الفكري العام الذي ينهض بالوعي عاملاً أن درس قضية الإمامة من زاوية قضايا فكريّة أنا اليوم. فعندما كان الشيخ المفيد يبحث في الإمامة كان يعالجها من زاوية الإشكاليات التي طرحت حولها في القرن الرابع والخامس الهجري، ضمن مفاهيم ذلك العصر. وهذا جيد ومفيد. فما المانع لي أن أتناولها في عصرٍ. لا تكون صورةً جديدة للشيخ نصوص معاصرةـ السنة السادسةـ العدد الواحد والعشرونـ شتاء ١٤٢٢ـ م. ٢١١

المفيد في العصر الحاضر . على مستوى مفاهيم هذا العصر ومعارفه وقضاياها وهمومه وإشكالياته... .

هنا تظهر الفكرة التي نريدها ، وهي أن إثارة إشكالية حول مفهوم قديم من زاوية النظر المعرفي الجديد سوف تساعد في تكوين وعي جديد بالمفهوم نفسه ، سيفدو بمرور الوقت أكثر عمقاً . أليس هذا أفضل من إعادة دراسة المفهوم القديم بنفس الزاوية القديمة؟!

إن الذين يبحثون في الإمامة اليوم يعالج بعضهم نفس الإشكاليات القديمة التي يعيد الآخر طرحها . وهذا جيد من زاوية دفاعية عندما يحتاج الوضع لذلك ، لكن هل من ضرورة لحصر زاوية النظر بهذا الشكل؟!

هذا هو أحد معانى دراسة الإسلام ومفاهيمه من زاوية ما توصل إليه العقل البشري المعاصر ، بما يملك من علوم نفس واجتماع ولغة ولسانيات وتاريخ وأدب وفلسفة (ولو ملحدة) وعلوم طبيعية و.. إنه يعني تشبيك المفاهيم الدينية مع قضايا العصر بما يحقق وعياً جديداً لها ، ولا يعني بالضرورة إخضاع المفاهيم الدينية لمفاهيم العصر . وهذه نقطة جديرة تفتح على مفاهيم التدبر في القرآن ، وما طرحته السيد محمد باقر الصدر حول التفسير الموضوعي ، بإثارته فكرة الرحلة من الواقع إلى النص ، ثم منه إلى الواقع.

٢. ورغم الحملة العنيفة التي شنت على «نصوص معاصرة» ، وكادت تطفيح بها ، إلا أن الله تعالى - وله الحمد - قيس لها أهل الخير والصلاح ، ليدعموها بكل ما يملكون من قوة ، فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خيراً جزاء المحسنين.

ولم تستطع «نصوص معاصرة» أن تصدر ما يزيد عن عشرين عدداً فقط ، بل أصدرت سلسلة من الكتب الهمامة ، التي لا بأس بالإشارة إليها ، وهي صادرة . بطبعتها الجديدة المزيد والمنقحة . عن مؤسسة الانتشار العربي في بيروت:

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية (٣٩٨ صفحة).

٢. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي (٦٣٨ صفحة).

٣. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر ، قضايا وإشكاليات (٧٠٦ صفحات).

٤. الشعائر الحسينية ، الجدل التاريخي والماوف (٤٨٠ صفحة).

٥. مطاراتات في الفكر السياسي الإسلامي (٦٤٢ صفحة).
٦. سؤال التقرير بين المذاهب، أوراق جادة (٣٨٢ صفحة).
٧. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة (٦٠٢ صفحة).
- كما يجري حالياً إعداد بعض الكتب الأخرى، التي ستتصدر قريباً بعون الله تعالى.
- هذا - بحمد الله - إلى جانب إصدار سبعة عشر عدداً من مجلة «الاجتهد والتجديد»، والتي صدر عنها سلسلة كتب، نشرتها مؤسسة الانتشار العربي أيضاً، وهي:
١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقارير فقهية للسيد محمد باقر الصدر، تنشر وتحقق للمرة الأولى) (٣٣٩ صفحة).
 ٢. مقاربات في التجديد الفقهي (٦١٣ صفحة).
٣. العنف والحربيات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي (٨٠٥ صفحات في جزعين).

كما يجري الإعداد لبعض الكتب الأخرى، التي ستتصدر قريباً بعون الله.

وهكذا وفق الله لإصدار عشرة كتب خلال خمسة أعوام، مع أكثر من ٣٧ عدداً من مجلتي: نصوص معاصرة؛ والاجتهد والتجديد. وتحتوي أعداد «نصوص معاصرة» على ما يزيد عن ٣٠٠ مقال، وأعداد «الاجتهد والتجديد» على ما يزيد عن ٢٠٠ مقال، بما يزيد في المجموع عن خمسين بحث ودراسة ومقال. ويجد القارئ العزيز فهرساً بعناوين المقالات التي نشرت في مجلة «نصوص معاصرة» حتى العدد العشرين في آخر هذا العدد (٢١) من المجلة.

كما قمنا بإطلاق موقع «نصوص معاصرة»، ووضعنا الأعداد السابقة فيه. ونستعد الآن لإطلاقه بحلته الجديدة أيضاً.

٤. ويهمني في خاتمة المطاف أنأشكر:

أ. الله سبحانه وتعالى على توفيقه وتأييده في ساعات اليسر والعسرة، فهو يعرف مقدار حبه في القلوب.

ب . العالمة الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي على رعايته المعنوية للمجلة في انطلاقتها، فكان بحق راعياً لمشاريع الثقافة الدينية التي تهدف نشر الوعي في الأمة. نسأل الله له الشفاء والعافية وطول العمر.

ج. الإخوة الداعمين لهذا المشروع بأعمالهم الخيرة الكريمة، التي وقفوا بها مع المشروع في لحظاته الحرجة، والتي ستكتب في ميزان حسناتهم يوم القيمة إن شاء الله تعالى.

د. الإخوة العاملين في المجلتين، وأخصّ منهم:

السيد الكريم علي باقر الموسى، على جهوده الطيبة المحمودة في نشر المجلة وتوزيعها وإدارة نشاطها.

والشيخ العزيز محمد عباس دهيني، على جهوده المضنية المشهودة في تصحيح المجلة، وإدارة تحريرها.

والأستاذ عماد الهلالي، على تعاونه السابق في توزيع المجلة في إيران والعراق؛ وبعده **الأخ حسن غفارى**، على الجهد نفسه.

هـ . الإخوة المترجمين. وأخص بالذكر **السادة الكرام**: **حسن مطر الهاشمي**؛ **ومحمد عبد الرزاق**؛ **وصالح البدراوي**؛ **وعلي آل دهر الجزائري**؛ **وكاظم خلف**، ومشتاق **الحلو**، **وعلي الوردي**، **وعبد الهادي الموسوي**؛ **والسيدات الفاضلات**: **نظيرة غالب**، **وفرقن الجزائرى**، **ومنال باقر**.

و. المؤسسات المتعاونة. وأخص:

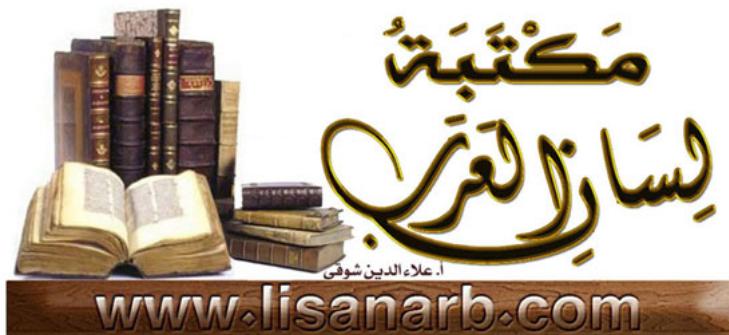
مركز الثقلين، على تضييده حروف المجلة وإخراجها، ولاسيما شخص مديره الأخ **الأستاذ علي الجوهر**، ومن قبله **الأستاذ كمال البطاط**، **والسيد عبد الله الهاشمي**، **والأستاذ أمجد الأنصاري**.

ومطبعة دلتا في بيروت، بشخص رئيسها الأخ **الأستاذ أسعد يونس**. **ومؤسسة الانتشار العربي**، ولاسيما رئيسها **الأستاذ نبيل مروة**؛ **وعلامة مؤسسات النشر والتوزيع**.

وكلمتنا الأخيرة: هذه هي بضاعتنا المزجاة قدمناها. رغم الإمكhanات المحدودة والمدة الزمنية القصيرة . فاصدرين الخير والحق والرشاد، وهذا هو مبلغ علمنا وجهدنا ومكانتنا. فنرجو من القارئ العزيز أن يغفر لنا أيّ نقاص، من قصور أو تقصير، ويدعونا بال توفيق والرشاد، ويرشدنا إلى موقع خطئنا، مشكوراً مأجوراً عند الله تعالى.

اللهم إنا نسائلك أن تتقبل أعمالنا بأحسن القبول، وأن تلهمنا الخير والعمل به، وأن تمن علينا بالصبر والعزم، ورؤيه الحق والعمل في سبيله، وأن تجعل عملنا خالصاً لك وحدك دون سواك، فمن وصلك لم يُعد بحاجة إلى غيرك، وأنيس بما عندك وزهد بما سواه. اللهم آمين.

﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلنَّاسِ مِنْ أَنصَارٍ * رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًّا يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَنَّ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَأَمَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُوبَنَا وَكَفَرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ * رَبَّنَا وَآتَنَا مَا وَعَدْنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾
 (آل عمران: ١٩٤ - ١٩٢).



التشيّع وتحديات الديموقراطية الدينية

د. عبد الكريم سروش^(*)

ترجمة: السيد حسن مطر

تمهيد —

إن الحكم الراهن في إيران يقوم على أساس من التعاليم الشيعية، وإن الولي الفقيه والحاكم الفعلي يستند في مشروعية حكمه إلى نيابته لإمام العصر، وبذلك فهو يتمتع بقداسة لا تضاهيها قداسة أيٌّ من الحكومات غير الدينية الأخرى. والحديث يقع على المستوى النظري حول العلاقة بين التشيع والديمقراطية.

إن التشيع ليس فرعاً في قبال الإسلام، بل إن التشيع والتدين قرأتان عن الإسلام، دون أن نسعى إلى ترجيح إحدى القراءتين على الأخرى. كان هناك من الصحابة من فهموا كلام النبي على نحو، فكثونوا أقليّة عرفت باسم التشيع. وكان هناك في المقابل جماعة أخرى من الصحابة فهمت كلام النبي على نحو آخر، فعرفت بالتسنّن. وتشكل نسبة التسنّن حالياً إلى جميع المسلمين من خمسة وثمانين إلى تسعين في المئة؛ بينما يمثل التشيع حالة الأقلية.

لقد تجاوزنا مرحلتين: إحداهما: مرحلة الحديث عن الإسلام الثوري. وقد كان المفكّرون منا، وربما المستشرقون منا، وعلى رأسهم الدكتور علي شريعتي، بصدّ التقريب بين الإسلام والثورة. والحق أنهم نجحوا في ذلك إلى حدّ كبير. وقد تجاوزنا هذه المرحلة التي كان الصراع فيها محتملاً بين اليسار واليمين، واتخذت طابعاً دراسياً

(*) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظوري الإصلاح الديني في إيران. طرح . وما يزال . سلسلة من النظريات التي أثارت جدلاً واسعاً، كان آخرها حول الإمامة والوحي. وهذا نصّ كلمة الدكتور سروش في حشد من الجامعيين الإيرانيين في باريس [جامعة السوربون]، بتاريخ:

وأكاديمياً، ولم تعد مطروحة في صلب القضايا الاجتماعية. كما أثنا تجاوزنا مرحلة أخرى، سعت فيها مجموعة من الدول ذات الطابع الإسلامي العربي على نحو عام، وبلدنا على نحو أقل، إلى استخراج الديمقراطية من الإسلام. أي إنهم أرادوا أن يقولوا: إنَّ ما هو موجود في المذاهب الليبرالية الديمقراطية يمكن استخراجه من التعاليم الإسلامية. وهذا ما سعى إليه أبو الأعلى المودودي، والدكتور مهدي بازرگان. فمثلاً: حين يتحدث القرآن عن الشورى فإنَّ هؤلاء قد فهموا منه معنى النظام البرلماني؛ وحينما تحدث عن البيعة فهموا منه معنى الانتخابات. وكأنهم أرادوا أن يقولوا بأننا مع وجود الإسلام لسنا بحاجة إلى المذاهب الأخرى. وهذه هي ذات الرؤية المتطرفة إلى الدين، والتي ظهرت منذ صدر الإسلام، رافعة شعار (حسبنا كتاب الله). وقد تجاوزنا هذه المرحلة أيضاً. ويمكنني القول بأنَّ الذين يرونون استبطاط الأصول الديمقراطيَّة من الإسلام من المتأثرين والمفكرين المسلمين (في إيران وتركيا والعالم العربي وغيره) لا يشكُّلون سوى الأقلية. وقد توصلنا إلى إجماع ميمون يثبت أنَّ هذه المحاولة محكومة بالفشل. وهذا ما جرَّبناه في إيران. وقد تجاوزنا هذه المرحلة. وقد أخذت النشاطات تحوَّل منحىً آخر، حيث تتمَّ متابعة النسبة بين الإسلام والديمقراطية في مستويات أعلى، وقد أضحت العملية أكثر تعقيداً من ذي قبل، وأصبح بإمكاننا تبيَّن الطريق بشكلٍ أفضل. علينا العودة إلى المسار الصحيح. فما هو المسار الصحيح؟ إنه تحديد الجانب المظلم، أي لا ينبغي بنا مواصلة بعض الأفكار، لأنَّها لا تؤدي بنا إلا إلى السراب.

إنَّ الحضارة الإسلامية هي حضارة الفقه والحقوق، دون الفلسفة. وإنَّ الذهنية الفقهية قد زوَّدت جميع المسلمين بذهنية تشريعية وقانونية. وهي في الواقع الأمر ذاتية تكاملية. فعلَّ المسلم في جميع الحقوق أن يهتم بالقرارات الشرعية، سواء أشاء العمل أو الاستراحة أو الاغتسال أو تناول الطعام والشراب وسائر الأمور والأحوال.

إنَّ الفقه علم تكليفي النزعة، ولكن لم يردُ فيه كلام عن الحقوق. فسن البلوغ يعرف بسن التكليف، ولكننا لم نسمع كلاماً عن سن يُعرف بسن الحقوق. لست أقول بأنَّ مفهوم الحق غائب عن الفقه، إلا أنَّ كفَّة التكليف تعلو في الفقه على كفَّة الحقوق.

في حين أنّ العالم الحديث يعرّف الإنسان بوصفه كائناً محقّاً. إذاً لابد هنا من إيجاد موازنة بين الحق والتكليف، وعلينا أن نقيم مثل هذا التوازن.

مفهوم الولاية عند الشيعة والسنّة —

هناك الكثير من المشتركات بين التشييع والسنّة، ولكن علينا هنا ملاحظة ما يميّز كل واحد من الآخر. فهناك مفهومان رئيسيان في التشييع لا نجدهما في السنّة بنفس الشدة: الأول: مفهوم الولاية، أي إنّ خصوصية النبي تستمر حتى بعد وفاته، وذلك في أفراد معينين، وليس في كلّ فرد. إنّ مفهوم التصوّف القائم على الولاية موجود عند أهل السنّة أيضاً بنفس القوّة الموجودة في التشييع، ولا فرق بينهما من هذه الناحية، أي إنّ المتتصوّفة من أهل السنّة - مثلاً - ينظرون إلى جلال الدين الرومي بوصفه إنساناً مقدساً، ووليًّا من أولياء الله. وهو كذلك، أي إنّ مفهوم الولاية هذا وتحقّقه يبرز هنالك بوضوح. وإنّ علم العرفان في حقيقته هو علم الولاية، وليس له أيّ معنى آخر. وطبعاً إنّ الولاية تعني الولاية الإلهية، أي البحث الذي بدأ بالقرآن، وعليه فإنّ له جذوراً قرآنية، قال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الْذِينَ آمَنُوا﴾، وهذا يعني أنّ العلاقة القائمة بين المؤمنين وبين الله هي علاقة الولاية، وإنّ هذا المفهوم كامن في ذات العرفان. فما معنى علاقة الولاية بين الله والمؤمنين؟ ومن أين نشأ مفهوم (الولي)؟ وما هي خصائص الإنسان الولي؟ ومن يكون هذا الإنسان؟

هذه هي الأسئلة التي تمّ البحث فيها طوال التاريخ الإسلامي. وقد تولى أكبر الأبحاث فيها، وربما أهمها، عالم عربي من الأندلس، هو محيي الدين بن عربي. وقد عمد الآخرون إلى كتابة شروح مفصلة على كلماته، حتى غدا علمًا ثرياً، سواء في نظره ونشره. وهذا هو عرفاناً وتصوّفنا. وعليه فإنّ معرفة الولاية موجودة لدى متتصوّفة السنّة بنفس القوّة والحماسة الموجودة عند الشيعة، مع فارق أنّ الأولياء عند الشيعة محدّدون بأسمائهم، وعرفوا بوصفهم ورثة النبي، وهم الذين يعرفون بائمة الشيعة. وكذلك أعطيت لهم شخصية تكاد ترقى إلى النبي نفسه، الأمر الذي أحده إبراكاً في مفهوم خاتمية النبي. وهذه مسألة في غاية الحساسية، وعلينا أن نجد لها حلّاً، سواء انتيمينا إلى التشييع أم لم نتمّ إليه. وإن القرآن صريح في إثبات خاتمية النبي، فهو آخر الأنبياء، ولن يبعث النبي بعده. وإنّ خاتمية النبي من المسائل التي حازت إجماع المسلمين. وفي الحقيقة إنّ النبي

الإسلام قال لأتباعه من خلال هذا الكلام: كلّ من يأتي بعدي، ويدُعِي النبوة، فلا تقبلوا منه هذه الدعوى، وابنوه. إلا أنّ الشيعة أعطوا أنتمهم مقاماً ومنزلة تقرب من مقام النبي ومنزلته! وهذا ما لا يمكن المرور عليه بسهولة. أي إنّ مفهوم الخاتمية عند الشيعة مفهوم رقيق وضعيف؛ وذلك لأنّ لأنّمة الشيعة حقاً في التشريع، فيمكنهم أن يبينوا حكماً لم يبيّنه النبي، وينسبون ذلك الحكم إلى الله، في حين أنّ هذا الحق منحصر بالنبي الأكرم، ولا يحقّ لأيّ عالم أن يضطلع بهذا الدور، فإنّ حق التشريع من مختصات النبي، حيث كان مأموراً، وكان يُوحى إليه، وكان يقول: هذا ما قاله الله، وهذا حكم الله، وأنا أقوله أيضاً. وقد وردت بعض الأحكام في القرآن، بينما ورد بعضها الآخر في كلام النبي، ولم تكن في القرآن، ولكنها مع ذلك من أحكام الله.

مُصادر الشريعة عند الفريقين -

وبعد رحيل النبي أسس الفقهاء من غير الشيعة علمًا عظيمًا باسم الفقه، وهو عبارة عن تفسير كلام النبي والقرآن، وقد أوجدوا له بعض القواعد والأدوات باسم أصول الفقه، وذلك كي يتمكنوا من استبطاط مختلف الوظائف العملية من كلامات النبي. وقد ذهب أبو حنيفة إلى أن الأحاديث الصحيحة المروية عن النبي لا تبلغ العشرين حديثاً، ومع ذلك أسس علم الفقه من خلال سبعة عشر حديثاً، بالإضافة إلى آيات الأحكام التي هي بدورها محدودة للغاية. وفي الواقع لم يكن هناك مصدر آخر غير القرآن وبضعة روایات موثقة عن النبي، فكيف يتأنى للفقيه أن يؤسس أحكاماً شاملة لجميع الأزمنة والأمكنة من خلال هذا النذر القليل من المصادر. ولذلك فقد اكتسب الفقه أهمية كبيرة.

وأما عند الشيعة فالامر مختلف تماماً، حيث إن المصادر عندهم غير محدودة، ولا يمكن إحصاؤها. فقد كان للشيعة مصادر ترقى إلى رتبة النبي، بمعنى أنهم إذا سمعوا حديثاً عن الإمام الحسين، وعن الإمام علي، وعن الإمام جعفر الصادق، وعن الإمام الباقر، فهذا يعني أن النبي هو الذي قالها. إن الإمام الصادق وسائر الأنمة عند الشيعة ليسوا من الفقهاء، وإن ما يقولونه هو حكم الله، ويتعاملون مع سيرتهم كما يتعاملون مع سيرة النبي والقرآن، ولا فرق بينهم من هذه الناحية. وطبعاً لا يقول الشيعة بأنّ أنتمهم محلٌ

لنزول الوحي، ولكنهم يستخدمون تعبيراً آخر، حيث يقولون: إنهم محدثون، وأنه يتم إيصال الحقائق إليهم بنحو من الأنحاء، وذلك كي يميّزوهם عن النبي، مع إعطائهم نفس شأن النبي، فيثبتون لهم العصمة مثل النبي تماماً، وإن كلامهم مساواً لكلام النبي والقرآن، وتترتب على إنكارهم، وسبّهم، وإهانتهم، نفس ما يتربّ على إنكار النبي وسبّه من أحکام الردة والقتل؛ وذلك لأنّهم يحملون الولاية الإلهية. وإن نفس الولاية الثابتة للنبي قد انتقلت إليهم، وإنهم يتمتعون بنفس مرتبته ومنزلته المعنوية والروحية.

أما أهل السنة فمهما بالغوا في تقديرهم لأبي حنيفة إلا أنّهم لا يرونـه معصوماً، ولا يرونـه حاملاً للولاية الإلهية، ولا يرونـه بمنـأى عن الانتقاد والاعتراض. وقد عمد الغزالـي إلى انتقاد أبي حنيفة، وقال كلامـه الخالدة التي علينا أن نحفظـها، حيث قال: إذا كان الكلامـ كلامـ القرآن والنـبي فهو، وأما إذا كان دون ذلك فـهم رجالـ ونحن رجالـ، فلا تهـولـوا علينا بالرـجالـ، حتى ولو كانوا من أمـثالـ أبي حنيـفة؛ إذ بإمكانـنا أن نـفكـرـ كما فـكـرواـ، وأن نـدافعـ عن آرـائـنا من النـاحـيةـ العـقـلـيةـ وـالـمنـطقـيةـ.

بين الولاية والخاتمية —

فهـذا اختلافـ جوهرـيـ بينـ الشـيـعـةـ وـأـهـلـ السـنـةـ فيـ مـسـأـلـةـ الـوـلـاـيـةـ، وـتـارـضـهاـ معـ مـفـهـومـ الـخـاتـمـيـةـ. وـإـنـ الفـهـمـ الـمـوـجـودـ حـالـيـاـ عـنـدـ الشـيـعـةـ فيـ إـيـرانـ لـعـنـيـ الـوـلـاـيـةـ فـيـهـ غـلـوـ، وـيـؤـديـ إلىـ نـفـيـ الـخـاتـمـيـةـ، وـهـوـ الـذـيـ سـمـاهـ الـدـكـتـورـ شـرـيعـتـيـ بالـتـشـيـعـ الصـفـوـيـ. وـهـوـ نـمـطـ منـ التـفـكـيرـ الـأـخـبـارـيـ، أـيـ إـنـ فـقـهـ الـاجـتـهـادـ لاـ يـقـومـ عـلـىـ مـعـنـاهـ الـوـاقـعـيـ، وـإـنـ الـإـخـبـارـيـنـ الـذـينـ تـمـ طـرـدـهـمـ وـلـعـنـهـمـ فيـ يـوـمـ ماـ قـدـ أـطـلـوـاـ بـرـؤـسـهـمـ مـنـ مـكـانـ آـخـرـ، وـاستـولـواـ عـلـىـ جـمـيـعـ الـحـوزـاتـ الـعـلـمـيـةـ، حـيـثـ يـسـتـعـمـلـ اـسـمـ الـاجـتـهـادـ، وـلـكـنـاـ لـاـ نـرـىـ فيـ الـحـوزـاتـ الـعـلـمـيـةـ شـيـئـاـ سـوـىـ التـقـليـدـ.

المهدوية ومفهوم الإمام الغائب —

والفارقـ الآـخـرـ يـكـمـنـ فيـ مـفـهـومـ الـمـهـدـوـيـةـ، وـالـذـيـ هـوـ اـسـتـمرـارـ لـلـإـلـامـامـةـ وـالـوـلـاـيـةـ، حيثـ يـؤـمـنـ الشـيـعـةـ بـأـنـ وـاحـدـاـ مـنـ أـنـمـتـهـمـ لـاـ يـزالـ حـيـاـ، وـأـنـهـ سـيـظـهـرـ فيـ يـوـمـ ماـ، وـأـنـهـ لـاـ يـتـركـ الشـيـعـةـ حـتـىـ وـهـوـ مـسـتـورـ فيـ حـجـبـ غـيـبـتـهـ، وـأـنـهـ حـاضـرـ بـنـحـوـ مـنـ الـأـنـحـاءـ. وـيـعـتـقـدـ الـعـامـةـ أـنـ

المجتهدين يحظون برعاية هذا الإمام الغائب، وبهتدون ويعصّمون به، وإذا بلغ أحدهم مقام المرجعية فإن الإمام الغائب هو الذي يؤيّد مرجعيته. وحالياً هناك قرية في ضاحية قم تسمى جمكران، بني فيها مسجد؛ استناداً إلى رؤيا قال فيها إمام العصر: إنه يحضره أحياناً. وقد كان هذا المسجد مزاراً للشيعة على مدى سنوات، ولكنه حظي بعد الثورة باهتمام غير مسبوق، إلى الحد الذي أصبحت معه مدينة قم نفسها على هامشه. وفي هذا المسجد يُلقي الناس فيه رسائلهم لتصل إلى الإمام مباشرة. وقد سمعت أن هذا البئر قد امتلأ بهذه الرسائل مؤخراً. هذه هي سلوكية عوام الشيعة. وطبعاً عندما أقول: عوام الشيعة فإنني أعني علماء الشيعة أيضاً؛ لأنهم يتبعون العوام في ذلك. كما أن العوام يتعلمون هذه الأمور منهم. فلا يذهبن بكم التصور أن كلّ شخص غداً معمماً فإنه سيكون من الخواص، بل إنهم من العوام، ولكنهم من العوام الذين قد يشتّبه الأمر عليهم، فيتصورون أنهم من الخواص، فيكون جهالهم من النوع المركب. كان الشيخ الشهيد مطهرى يقول: إن علماءنا متعمّدون. إلا أنني أذهب إلى أكثر من ذلك، وأقول: هم عوام. فالمتعوم مفردة محترمة، تعني أن الشخص ليس بعامي، ولكن مبني بالعوام، في حين أن الواقع على خلاف ذلك، فإن العوام هم الذين ابْتُلُوا بهم.

وكما أسلفت فإن نواب إمام العصر مبثوثون في كلّ مكان، وإن فتهاءنا يرون أنفسهم نواباً له، ويأخذون الحقوق الشرعية من الناس نيابة عنه، ويصرفونها في موارد يعتقدون أنها ترضي الإمام.

ومهما كان فإن الشيعة يعتقدون أن الفترة الذهبية ستتحقق عندما يظهر ذلك الإمام الغائب، ويقيم الحكومة العالمية، فيقوم بتصحيح الانحراف الذي طرأ على الإسلام، ويقيم العوج، ويأتي للناس بتفسير جديد للدين. وهي فترة كان يحلم بها جميع الأنبياء، وقد وعدوا بها أتباعهم، وإن نهاية ألف ليلة وليلة ستكون سعيدة. وخلاصة القول: إن ما نعيشه حالياً في أحسن السبل مقدمة لذلك الظهور النهائي. وكما تعلمون فإن من بين الشعارات التي رفعت في مستهل قيام الجمهورية الإسلامية أن هذه الجمهورية قد جاءت لتوفير مقدمات ظهور الإمام الغائب، ودفع هذه الرأية إلى أصحابها. وهذا ليس بالشيء القليل؛ لأن هذه الأفكار تهدف إلى مخططات كبيرة، وتلعب دوراً تاريخياً خطيراً. وأنا هنا أريد وضع اليد عليها، ومن ثم انتقل إلى بيان هذه

الأفكار ونسبتها إلى السياسة.

يمكن استنباط أمرين من مفهوم الإمام الغائب:

الأول: إضفاء قداسة على التاريخ غير العلماني، بمعنى أن العالم قد تمت هندسته بشكل تتم السيطرة عليه من جهة عليا، وأنه سيؤدي في النهاية إلى ظهور رجل من سلالة الأنبياء على صفحة التاريخ، بعد الهيمنة الكاملة للنظام العلماني، ويعيده إلى النظام الديني. فالزمان مقدس، والتاريخ مقدس، وهناك من ورائهم يد الله المتصرفة في أمور الكون والتاريخ. وهي الأفكار التي سعت العلمانية إلى محوها واجثارها.

الثاني: إن مفهوم الغيبة أفضى بدوره إلى مفهوم الغصب، بمعنى اغتصاب الحكم والحق في السلطة. وكما تعلمون فإن فقهاء الشيعة يذهبون إلى اعتبار كل حاكم في عصر الغيبة مفترضاً لحق ثابت للإمام، مهما كان ذلك الحاكم عادلاً. قال الشيخ الثاني، في كتابه «تقديره للملة وتنبيه الملة» . وهو كتاب جيد، وهو في واقعه نوع من أسلمة الحركة الدستورية. وإن الثاني مجتهد من الطراز المتقدم، وهو فقيه وأصولي. وقد حاول في هذا الكتاب، بما يتعلّق به من المستوى الفقهي المعقد، إضفاء ثوب الشرعية على الحركة الدستورية .: «إن الحكومات الراهنة غاصبة على كل حال، إلا أنها إذا كانت عادلة فإنها أدمعى إلى التبoul، فإن الدولة إذا كان على رأسها حاكم عادل فإن ظلمه سيقتصر على اغتصاب حق الفقيه، وأما إذا كان ظالماً فهو ظالم لكل الأمة». وفي نهاية جهده يسعى إلى علاج المسألة من خلال دفع الأفسد بالفاسد. إن مفهوم الغصب في الفقه الشيعي مفهوم واسع، وذلك بسبب قصة إمام العصر، وأن الحكومة من حملة حقوقه. وإن كل من يرتقي عرش السلطة لابد أن يكون بتوكييل من الإمام، وعندها يكون الحاكم هو الإمام، أو من دون توكييه، فيكون غاصباً على كل حال، حيث يزرع في غير أرضه، سواء أكان عادلاً أم ظالماً. ومن هنا نشأ مفهوم الغصب. فما هي نسبة هذه المفاهيم التي تختص بالتشييع إلى السياسة والديمقراطية؟

إن لإقبال اللاهوري كتاباً بعنوان «إحياء الفكر الديني في الإسلام». وقد تحدث في الفصل الخامس منه حول النبوة. وخلاصته أن ختم النبوة يقوم على ظهور العقل الاستقرائي، حيث كان من الواجب إرسال الرسل. ولكن ما إن وصل الناس إلى مرحلة البلوغ العقلي والنضج الفكري أصبحوا في غنىً عن الأنبياء، ولم تعد هناك حاجة إلى أن

يأتي نبي ليأخذ بآيدينا، فقد أصبح قبس كليم الله بآيدينا، وعليها أن تتبين طريقنا من خلاله. وقال إقبال في هذا الكتاب: إنّ ختم النبوة يعني أننا أصبحنا في حلٍّ من الإلهام السماوي، وأنه لن يأتي بعد الآن من يدعى أنه مرسَلٌ من قبل الله. وحينما جاء العقل الناقد والعقل الاستقرائي تم إغلاق بوابة الوحي.

إقبال اللاهوري بين المهدوية والخاتمية —

وقد أشار إقبال في نهاية الفصل الخامس إلى المهدوية. وطبعاً لم يترجم هذا الجزء من كتاب إقبال إلى الفارسية. وقد أتى إقبال في هذا الجزء من كتابه على ابن خلدون، وأنه نقل جميع الروايات الواردة في الإمام الغائب وردها، وقال: لا وجود لمثل هذا الشيء. وأضاف إقبال: إننا إذا قدسنا التاريخ، وقلنا بوجود مهدي يحمل صفات النبي، فإننا سنحرم من فوائد الخاتمية؛ لأنّ فلسفة الخاتمية تهدف إلى بلوغ الإنسانية مرحلة التحرر، وإننا بقولنا بوجود مهدي يأتي في آخر الزمان يحمل مواصفات النبي نكون قد نقضنا ذلك التحرر، ولذلك يبقى السؤال المفعد، وعلى الشيعة أن يحلوا معضلة الجمع بين المهدوية وفكرة التحرر والديمقراطية.

الدولة الإسلامية في ظلّ مفهوم الخاتمية —

يرى الشيعة أن كلّ حكومة، بما فيها هذه الجمهورية الإسلامية التي ترى نفسها محققة، ما هي إلا ممهدة لتلك الحكومة العالمية، وأنها قبل أن تفكّر في المصالح العامة تفكّر في إعداد لذلك الوعود النهائي، أي إنها في هذه الناحية شديدة الشبه بما يجري في إسرائيل. فقد قام وجود إسرائيل على ظهور المسيح في آخر الزمان، وأنه يجب إعداد بيت المقدس لتلك المرحلة، وأن اليهود يعملون على إعداد الأرضية لعودة المسيح.

إن الحكومات لا تخرج عن واحد من نوعين: فهي إما حكومات منبثقة عن الناس، وتسعى إلى ضمان مصالحهم الراهنة؛ وإما حكومات تعمل على تحقيق وعد يأتي في آخر الزمان، وتري انحصر رسالتها في إنجاز هذه المهمة.

إذا آمنتم بالمهدوية، أو بتلك الشخصية الموجودة في اليهودية والمسيحية، فإنّ معنى الحكومة وإدارة الدولة والعالم يكون مختلفاً عندكم، وسيكون للحكم الملقي على

عاتق الدولة مفهوم آخر، وسيكون مختلفاً عن الحكومات العلمانية والديمقراطية. وعندما يحظى مفهوم الغصب بأهمية قصوى عندكم، وستكون هناك أصالة لعدم التعاون مع الحكومات غير الدينية، والتي لا تقوم على مفهوم الولاية. ومن هنا سيفع التعارض بين الديمقراطية وفكرة المهدوية، وأضمن حل الخاتمية. وأننا أرى في مصير المهندس مهدي بازرگان مصداقاً لهذا التعارض الباطني، فإن بازرگان، الذي كان أول رئيس للوزراء في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، كان يفكر في الحكومة ضمن الأطر العلمانية، بمعنى الحكومة غير المقدسة، التي تسعى إلى تنظيم حياة الناس، من القيام بتبديد الطرق، ومد الجسور، وإقامة السدود، وبناء المصانع، وما إلى ذلك... ومع ذلك فإنه أضحي رئيساً للوزراء في دولة ترى قداسة عملها وأشخاصها، ويرون أنفسهم ممهدون للموعود النهائي الذي يأتي في آخر الزمان، وكان شعارها: «احفظ لنا الخميني، إلى ظهور المهدى». وكان لابد لهذه الشائبة من الانفصال عن بعضها، حيث لا يمكن الجمع بين رؤية لا تؤمن بقداسة الدولة ورؤية تسير على العكس منها تماماً. وهناك فرق بين الرؤية التي تعمل لمصلحة العامة، والرؤية الأخرى التي لا تفكّر إلا في التمهيد للموعود تارхи. ولا يمكن الجمع بين تينك الرؤيتين.

كان من السهل على الدكتور علي شريعتي أن يخاطب مستمعيه في يوم ما، وأن يتقبل سامعوه كلامه، حيث يقول: «إن مذهب الانتظار هو مذهب المعارضة، ونحن حيث ننتظر المهدى الموعود فإن هذا الانتظار يساعدنا على مواصلة الاعتراف، وعدم الرضوخ لأى حكم، والوقوف بوجهه». وقد حقق هذا المفهوم نجاحاً بحسب الظاهر. ولكن إذا كان الانتظار عبارة عن اعتراف فهل الاعتراف هو مذهب الحرية؟ وهل هو مذهب الديمقراطية؟ أستبعد إمكان الربط بين هذه المفاهيم في الوقت الراهن بسهولة، ويجب القيام بثورة جهادية أخرى.

التشيع والمعضل الثلاثي الإمامية، الخاتمية، والديمقراطية

(*) حوار بين د. سروش والشيخ محمد سعيد بهمن پور

ترجمة: حسن العاشمي

يا حسرة على سروش، نصّ الرسالة النقدية الأولى للشيخ بهمن پور—

صديقي القديم، سماحة الدكتور سروش

إن محاضرتكم حول العلاقة بين الديمقراطية والتشيع، التي سعيتم فيها جاهدين إلى إظهار استحالة الجمع بينهما، دعتني إلى التأثر والعجب في وقت واحد؛ لأنها لم تقدم أية خدمة للديمقراطية، ولم تقدم أية حقيقة عن التشيع، ولم تحلّ عقدة من العقد السياسية في إيران.

والحق يقتضي بنا تقدير الغيرة والحماسة التي أظهرتموها على الديمقراطية في محاضرتكم، ولكننا في الوقت نفسه لم نفهم . على الإطلاق . الغاية التي ترومونها من تهجمكم على أصول العقائد الشيعية. وعليه لم يتضح ما إذا كنت تهدف من وراء هذا الكلام إلى خدمة الشعب الإيراني أم أنك تهدف إلى خيانته؟ وما إذا كنت تريد قيام الديمقراطية في إيران أم لا؟ وما إذا كنت تريد حلّ عقدة من عقد هذه الدولة أم أنك تريد أن تضيف عقدة أخرى إلى عقدها؟!

لا شك في أنك؛ إذ تدرك جيداً المسار والقانون والتحولات الفكرية والدينية والاجتماعية، لا تتوقع من الشعب الإيراني أن يتخلّى عن التشيع بسبب محاضرتكم، أو

(*) أما د. سروش فهو مفكر إيراني معروف، وأشهر منظوري الإصلاح الديني في إيران. طرح . وما يزال . سلسلة من النظريات التي أثارت جدلاً واسعاً، كان آخرها حول الإمامية والوحى. وأما الشيخ محمد سعيد بهمن پور فهو باحث إسلامي مقيم في لندن، يرأس مركزاً للدراسات الإسلامية.

من أجل قيام الديمقراطية أو أي شيء آخر. وعليه لا يبقى إلا شيء واحد نفهمه من كلامكم، وهو أن الشعب الإيراني ما دام متancockاً بتشييعه فعليه أن لا يحلم بالديمقراطية، وأن هذه الغاية المثالية لا تنسجم وهذه العقيدة، وأنه إذا تسنى لسائر المسلمين الفوز بهذه الجوهرة فلن يكون نصيب الشيعة منها سوى السراب، وأنه إذا حصل وتحقق الديمقراطيّة في مرحلة ما فإنما ذلك ببركة أبي حنيفة وأبن خلدون وأقبال الlahوري! إذاً كفوا يداً، ولا تتعبوا أنفسكم في البحث عن متاع هو ملك لغيركم، ولا تزرعوا في غير أرضكم.

ولا ندري بعد هذا ما إذا كان يجدر بنا الضحك أو البكاء؟ وإنه من المدهش أن تبلغ العصبية والانتيماءات السياسية بمفكّرٍ. مهما كان حجمه. هذا المبلغ، فيغفل عن لوازمه كلامه!

وفي ما يتعلق ببحث الخاتمية وولاية الأئمة، وما ذكرتموه من التعارض بينهما، لا يسعنا الرد عليه في هذه العجالات، ويفسّرنا عن الخوض فيه ما هو مثبت في الكتب الكلامية والروائية بالتفصيل. وإن هذه المصادر تثبت أن لا تعارض بين ولاية الأئمة وخاتمية النبي. وإن أئمة الشيعة لا يشرعون، وإنما هم يفسرون ويبينون. ولكن من العجيب أنكم حيث تذهبون إلى نظرية (القبض والبساط النبوي) كيف تتحمسون كلّ هذه الحماسة لحرير الخاتمية، وتتقاسون حتى الولاية التي تقرّونها لأمثال جلال الدين الرومي، فإذا بكم هنا تخلون بها على الأئمة، وترون انحصرها بالنبي فقط، وكأنك نسيت أو تasisit قول الله تعالى حيث يقول: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾.

هل القضاء على ولاية الفقيه يكون بنصف أساس الإمامة والتشيع؟!

صديقي العزيز، الدكتور سروش، هل يحتاج القضاء على نظرية ولاية الفقيه كلّ هذه المؤونة، بحيث لا يتّأني لك ذلك إلا من خلال إلغاء ولاية الموصومين وأئمة الشيعة؟ ولو كانت ولاية الفقيه إلى هذا المستوى من التجذر والسرعة في الاعتقاد الشيعي فهل يمكن لنا أن نرسم للشعب الإيراني الشيعي حكومة وراء هذا المعتقد؟

ولكن الذي يثير الدهشة أكثر هو كلامك في باب الإيمان بالمهدوية، وتعارضها

مع المصلحة العامة والديمقراطية وأنت تدرك أن الاعتقاد بالمهودية ليس مما تفردت به الشيعة، حيث تذهب إليه الأغلبية الساحقة من أهل السنة، ولا يمثل ابن خلدون، الذي يخدش في أحاديث المهدى، إلا حيزاً ضيقاً في أهل السنة، وهناك منهم من لا يحفل بالأحكام التي يصدرها ابن خلدون في ما يتعلق بالحديث. وأرى أنه كان يمكنكم الالكتفاء بتشبيه النظام الراهن في إيران بالحكومة الإسرائيلية؛ للتعبير عن حجم استيائكم من الواقع الإيراني الراهن، دون الحاجة إلى المجازفة ببيع عقلك من خلال التعرض إلى دوحة التشيع الضاربة بجذورها في مشاش عظام الشيعة، وتصوير استحالة تحقق الديمقراطية تحت ظل هذه الدوحة، أو الذهاب إلى تأييد الديمقراطية مع الاعتقاد بحقيقة المهدى عليه السلام، التي أرادها الله أساساً لتحقيق الديمقراطية. ومن المدهش أن يصدر عنكم هذا الكلام وأنت من ألف كتاب «العلم والقيم»! ربما عاد ذلك إلى انتمائاتكم السياسية أيضاً.

لا شك في أنك بعد إقامتك لسنوات في الولايات المتحدة، التي تعتبر مهد الديمقراطية، وهي لا تفتّأ توزع بركات هذه الديمقراطية على شعوب العالم، قد توصلت إلى أنها واحدة من أكثر البلدان الغربية تديناً، وأن الغالبية فيها من المسيحيين الذين يرون أنفسهم من المهددين لعودة المسيح واستقرار الملوك السمالي على الأرض. وبالنسبة لا بد أنك تدرك أنه على الرغم من فلسفة الانتظار اليهودية، التي أشرتم إليها في معرض المقارنة بين الحكم في إيران وإسرائيل، فإن إسرائيل هذه هي الدولة الوحيدة التي تُعرف في الغرب بوصفها نموذجاً للديمقراطية في الشرق الأوسط. وإذا أعرضنا عن ذلك كله فقد ذكرت أن الحكومة الإيرانية، بدلاً من التفكير في مصلحة العامة، ترى نفسها مهمدة لظهور (موجود تاريخي)، وأنا أطلب منكم أن تضعوا يدي على سياسة واحدة من السياسات التي تت héjها الدولة، وهي تصب في التمهيد لحكومة المهدى عليه السلام، ولا تصب في مصلحة العامة.

إن محاضرتكم ومقالتي هذه لا تسعن فتح باب النقاش والجدال، والاستدلال على الأفكار التي أشربت بالبحث والدراسة لأكثر من ألف سنة، ومنها: الولاية، والمهودية. ولكنني أرغب في الإشارة إلى أن هذه المفاهيم إذا كانت تتمثّل بالواقعية والحقيقة فيجب علينا أن نطبق الديمقراطية . التي تعرف بأنها وسيلة، وليس غاية . في

ضوئها، وليس العكس. إلا إذا كنت ترى أن هذه المفاهيم ليست سوى أكاذيب وأباطيل، تمحيضت عنها عقول جميع علماء الشيعة، الذين هم في نظركم من العوام، وأننا أيضاً نرددّها من باب التأثير بالعامة، أو لمجرد الخداع وتضليل العامة.

نصّ الرسالة الجوابية الأولى لسروش على نقد بهمن پور—

سماحة الشيخ بهمن پور

أقدر وأثمن نقدكم المشفق والغيور. وأضيف إلى ما ذكرتموه النقاط الآتية، على سبيل التوضيح لكم وللأجيال القادمة، علىأمل أن لا يضيق صدر موقع (بازتاب) عن نشرها.

أولاً: لم أكن لأتصور أن تبدو كلاماتي مضحكة أو مبكية. وقد كان من الأجر أن تقرأوها بتأمل.

ألم يكن من الأجر بكم لنقد ذلك الكلام أن تراجعوا خطابي في السوريون - باريس - الذي امتد لتسعين دقيقة، وعدم الاكتفاء بالخلاصة الناقصة التي أعدّها الجامعيون، ليغدو نقدكم أكثر متانة ورصانة وقوّة، وأن يكون بمنجى من الأخطاء المحتملة؟

ثانياً: إن لبّ كلامي الذي كان يدور حول الديمقراطية والإسلام، والذي لا يمكن لخلاصه الجامعيين أن تكون نقلًا أميناً لكلامي، هو أن الحضارة الإسلامية تتحور حول الفقه، وأنه ليس هناك شرخ كبير بين سيادة الفقه والديمقراطية، التي تعني في جوهرها سيادة القانون. فقد اعتاد المسلمون على رعاية القانون والقرارات في حياتهم الفردية والاجتماعية، ولذلك فإنهم ليسوا غرباء عن سيادة القانون. وإن ضعف النظام الفقهي يمكن في نزعته التكليفية، دون النزعة إلى الحق. ولذلك يجب زرع الدواء الناجع من الحق في الشطر الميت من هذا الجسم ذو النزعة التكليفية، ليغدو صحيحاً ونشيطاً وديمقراطيًا، ويكون متناسباً مع مقاس المجتمع الراهن الذي ينشد العدالة (الذى يدور حول محور حقوق الإنسان)، ويحدث توازناً مطلوباً بين الحقوق والواجبات. وهناك فرق كبير بين هذه الحقيقة وبين ما يحول في أذهان الطوبائيين الذين يسعون إلى استخراج الديمقراطية من متن التعاليم الإسلامية.

هل يختلف سروش مع مصباح اليزدي؟!

ثالثاً: قلت في جملة ما ذكرت: «لا شك في أنك تريد من خلال هذا الاستدلال أن تقول: على الشعب الإيراني؛ لكي يقيم الديمقراطية، أن يتخلّى عن تشيعه». عما قريب سأوضح مما أريد قوله، ولكنني قبل ذلك كنت أتمنى لو أنكم أذنتم شعلة من أتون غيرتكم الدينية إلى ثياب متكلّم الحكومة الإيرانية الرسمي (محمد تقி مصباح اليزدي)، الذي مضى عليه أكثر من خمس عشرة سنة يسعى جاهداً وبكافحة السبل إلى إثبات التضاد والتناقض بين الإسلام والديمقراطية، لتقول له: «هل تقول للشعب الإيراني أن يتخلّى عن الإسلام ليحصل على الديمقراطية؟»، ولتقول له بعد ذلك: «لست أدرى ما إذا كان يتبعين عليّ أن أضحك من كلامكم أو أبكي؟ وأنكم تريدون خدمة الشعب الإيراني أو خيانته؟». ألم يصرّ الشیخ اليزدی، الذي يرى التشیع عین الإسلام الحقيقی وحقيقة الإسلام، في كلامه بعدم انسجام التشیع والديمقراطیة. وعلى حد تعبیرکم: «إنّ أعمق معتقدات الشیعة غير قابلة للجمع مع الديمقرطیة؟ وهل التشیع شيء آخر غير نظریة النبوة والإمامية والمهدویة؟ أولیس مدلول التضاد بين الإسلام، أو قول: التشیع، وبين الديمقرطیة من الناحیة المنطقیة هو أن النبوة والإمامية والمهدویة غير منسجمة مع الديمقرطیة؟ وأن النبي وعلي والمهدی يخالفون الديمقرطیة؟!»

من هنا يبدو أنني والشیخ مصباح اليزدی نعزف على ذات الوتر، في قولنا: إن الإسلام والتشیع الراهن لا ينسجمان مع الديمقرطیة. فهو يقول: للحصول على الديمقرطیة لابد من التخلّي عن الإسلام، وللبقاء على الإسلام لابد من توديع الديمقرطیة. أما أنا فأقول: ليس من الضروري أن نترك الإسلام إذا أخذنا بالديمقراطیة. ففي مثل هذه الحالة هل تقف معی أم تحنجی إلى صفة؟

كيف يتصور الجمع بين الإمامة وختم النبوة؟

رابعاً: إنني في ما يتعلق بباب الإمامة والولاية لم أقل شيئاً غير الذي قلته سابقاً في (بسط التجربة النبوية)، وفي (مسألة الخاتمية)، فيجدر بكم الرجوع إليهما ثانية. إن كما أفهمها أنا - تعني أنه بعد النبي لن يرقى كلام أي شخص إلى مرتبة الخاتمية . كما أفهمها أنا . تعني أنه بعد النبي لن يرقى كلام أي شخص إلى مرتبة كلامه، ولا يبلغ مبلغه من الحجية. وعليه كيف يمكننا أن نفهم الإمامة بوصفها شرطاً

في كمال الدين، واعتبار الأئمة يتمتعون بالوحي الباطني، وكون الإمام مفترض الطاعة، (كما يذهب إليه الشيعة)، وتوجيهه هذا الاعتقاد بشكل ينسجم مع الخاتمية، بحيث لا نساوي بين كلامهم وكلام النبي، ولا يرقى إلى مستوى من الحجية؟ كما أن اعتبارهم مفسرين ومبيّنين لكلام النبي والقرآن لا يحل عقدة المشكّلة الكامنة في هذا السؤال. فهل كان الأئمة في الإجابة عن كل سؤال يرجعون إلى كلمات النبي؟ وما هو مصدرهم في ذلك؟ وهل كانوا يفكرون ثم يجيبون أم أن أجوبتهم . كما يقول الشيعة . حاضرة عندهم، فلم يكونوا بحاجة إلى اجتهاد وإعمال فكر، ولذلك كان ما يقولونه لا يحتمل الخطأ ، وهو إلهام إلهي ، وعین كلام النبي ، ولا يمكن الاعتراض عليه إطلاقاً؟ إذا كان الأمر كذلك فما هو الفرق بين النبي والإمام؟ وفي هذه الحالة لن يبقى من حقيقة الخاتمية سوى مفهوم مهلهل وناقص. إنكم تتحدثون عن دور الأئمة عند الشيعة وكأنهم مجتهدون معصومون! ولكن أليس مفهوم المجتهد المعصوم يحمل في ذاته معنى متناقضاً؟ وأيًّا كان الجواب فهل عدم المساواة بين الأئمة والنبي في الرتبة، وتعزيز ركائز الخاتمية، والتحمس والغيرة على الخاتمية، كما تقولون، فيه جفاء للإسلام، وانتقاد من منزلة الولاية؟

قلت بأنني أبخل على أئمة الشيعة حتى بالولاية التي أنحها للملا جلال الدين الرومي. وللأسف الشديد فإن هذا الموضع . كما كل موضع آخر . ليس مناسباً للتعرّض إلى المعتقدات الشخصية، ولكنني مضطر إلى القول بأنني لستُ شيعياً مغالياً، ولا أقول بنبوة أي شخص آخر بعد النبي ﷺ ، أيًّا كان ذلك الشخص، سواءً كان الملا جلال الدين الرومي أم غيره. وإذا تجاوزنا ذلك فإن بالإمكان تصور بلوغ مقام القرب من الله لأي شخص كان، ولست أريد من دوام الولاية المعنوية وسط التجربة النبوية سوى ذلك.

روي عن الأئمة في المصادر الشيعية قولهم: «نرهونا عن الريوبية، وقولوا فيما شئتم». وأنتم عالم بعلم الحديث، وخبير بأصالة هذه الرواية. وكما تلاحظون فإن هذه الرواية لا تطالب بأكثر من التزيه عن الريوبية، وتجنب وصف الأئمة بها، وقد أغفلت الحديث عن النبوة. فإن لم أخطئ فإن هذه الرواية، وإن كانت تبدو في ظاهرها مخالفة للغلو، ولكن ينبغي تصنيفها في جملة موضوعات الغلاة. فإن الحق هو أن لا نبلغ بهم مرتبة الألوهية، ولا مرتبة النبوة، ويمكن بعد ذلك أن نتصور في حقهم وحق غيرهم من السالكين بلوغ آية مرتبة أخرى **«ومَا كَانَ عَطَاءَ رَبِّكَ مَحْظُورًا»**. أدرك أن هذا الكلام

السليم والمنطق لا يجرّ على قائله في المناخ المهيمن على إيران المعاصرة من الغلو في التشيع، وسيادة الفقه الأخباري، سوى الطعن في العرض، والتهديد بالقتل، ولكن ماداً يمكن أن نصنع إذا كان هذا هو الطريق الوحيد إلى الإصلاح الديني، وتحريك المياه الراكدة في الكلام الشيعي والإسلامي.

سيرة تاريخية من المواقف من المهدوية —

خامساً: ذكرتُم أنَّ وجود الإمام المهدى (حقيقة). ففي أيِّ موضع من كلامي يلوح أني أقول بأنَّ وجود الإمام المهدى (ليسحقيقة)؟! فإنني في كتاباتي وكلماتي أتعتمد دوماً تجثُبُ الخوض والحكم على العقائد الخاصة لدى الشيعة وغيرهم، وأكتفي فقط بالنظر إلى الرابط المنطقي والنتائج التاريخية المتربّبة عليها؛ فإنني أدرك أنَّ الغالبية من الشيعة وغيرهم إنما هم من المقلّدين، وليسوا من المحقّقين، ولديهم عقائد معلّلة، وليسوا مستدلة. وهي وليدة البيئة والتلقين والتربية. وأنا شخصياً لا أطيق إيمانهم التقليدي. ومن جهة أخرى فإنني من الناحية الثانية؛ وبسبب من نزعتي التكثيرية، لا أجيئ لنفسي الحكم ببساطة على الفرق الإسلامية المختلفة، وأصنفها إلى هالكة وناجية، وأبعث من شئت منها إلى الجنة، وأقتذف بالباقي إلى سقر. وأما قضية المهدوية السياسية، أي المخطط الذي يضطلع بها التفكير السياسي، فهو من الأمور التي أؤمن بها. ولنبحث في نسبة هذين الأمرين في السياسة المعاصرة:

لقد كانت منظمة المهدوية الحجتية من أشهر المنظمات قبل انتصار الثورة، وكان أعضاؤها ينظمون سلوكهم الفردي والسياسي على أساسِ من التفكير المهدوي. وانهم - كما عبر السيد الخميني - كانوا يعتقدون بضرورة أن تمتلك الأرض بالجور والفساد حتى يتم التسرع في ظهور الإمام الغائب. وواضح ما ينتج عن هذا النوع من التفكير في ما يتعلق بالسلطة والسياسة، ولكن مهما صدر عن هذا النمط الفكري فإنه لن يكون سياسة ديمقراطية. وينبغي التذكير بأنَّ أعضاء منظمة الحجتية يبرأون بشدة من هذه النسبة والتهمة، ويعذّبونها أكذوبة اختلاقها أعداؤهم. ربما كان الأصح اعتبار المهدوية الحجتية من الناحية السياسية من الذي يميلون إلى اعتزال السياسة، وإلى التعايش مع جميع الحكومات، حتى يظهر الإمام المهدى في آخر الزمان من تلقاء نفسه. وواضح أنَّ هذا

الاعتزاز السياسي لا يمكنه أن يضم في أحشائه جنين الديمقراطية. وفي المقابل كانت نظرية السيد الخميني في ولاية الفقيه ترى الحكومة من الحقوق الفقهية القائمة على أساس من نيابة إمام العصر، وتقيم السياسة على أعمدة الشريعة من خلال التمتع بجميع صلاحيات صاحب العصر وامتيازاته، فيعمل الولي الفقيه من خلال التصرف في نفوس المسلمين وأعراضهم وأموالهم على هداية سفينة المجتمع برياح الولاية. فكانت هذه الطريقة من أوضح أساليب قيام السياسة على المهدوية. وكما يعلم الجميع فإن السيد الخميني لم يكن يعتبر نظريته ديمقراطية، ولم يكن الآخرون يرون نسبتها إلى الديمقراطية تتاسب وشأنها، ولم يكونوا يرون أن تطبيقها واستمرارها عملياً يساعد في تطوير الديمقراطية في البلاد. وكما تقدم فإن المتكلمين الرسميين في هذه الحكومة كأنهم نزعوا ثوب الحياة؛ إذ لا يشعرون بأي خجل من الاستدلال والبرهنة بمئات الأدلة على عدم انسجام الديمقراطية مع ولاية الفقيه من الناحيتين النظرية والعملية.

وأما بالنسبة إلى المستيرين من المتدينين فقد كان الدكتور علي شريعتي أكثر شجاعة من الآخرين في توظيفه لنظرية المهدوية في الأغراض السياسية. فإنه، بدلاً من الاستاد إلى المباني الكلامية في المهدوية، اتخذ من (انتظار الفرج) سلاحاً للاعتراض، ووضعه بيد من يبتغي الجهد من المسلمين؛ مقارعة الحكم آنذاك والإطاحة به. إن هذه الطريقة الماهرة في صناعة الأسلحة الإيديولوجية، وإن كانت ذات صبغة ثورية، وكانت وسيلة ماضية ونافعه في المواجهة، إلا أنها وللأسف الشديد . لا تسجم مع الجمهورية واستقرار النظام الديمقراطي المسالم، ولم تتج غير الأصوات المخالفة والمعارضة. وطبعاً فإنها خدمت نظرية (الأمة والإمام) بإخلاص، والتي تبيّن فيما بعد أنها على طرف التقىض من الديمقراطية.

ومن بين هؤلاء الكبار ربما كان مهدي بازرگان استثناءً؛ إذ رغم اعتقاده بـ (المهدي)، وكونه مهدياً، لم يتاجر^(١) بالمهدوية، ولم يستثمرها سياسياً. وإذا تجاوزنا المعاصرين لنا، وعdenا إلى الوراء، في البحث عن قادة المهدوية السياسية في التاريخ المنصرم فإننا سنصل إلى الصفوين، الذين نسجوا الكثير من الأساطير حول لقاء الشاه إسماعيل بصاحب الأمر (المهدي المنتظر)، وأشاعوا أنه قد أخذ التاج والخنجر والسيف والإذن في (الخروج) من الإمام المهدي. وكانوا ينظرون إلى الملوك

الصفويين بوصفهم منصوبين من قبل الأئمة، وأن دولتهم مخلدة، وستبقى إلى ظهور قائم آل محمد. فإذا كانت هذه النبرات مألوفة عندنا حالياً فلأنها ذات منشأ واحد، وإذا كان هناك من اشتراك فهو في قيامها على تسييس المهدوية. وهو أمر غريبٌ كلَّ الغرابة عن الديمقراطية.

إنَّ ما يقوم به عالم الدين من التوسل بالرؤى، ويرى أن انتصار حكومة أحمدي نجاد كان بفضل دعاء الإمام المنتظر، كما هو الأمر في عهد الحكومات الصفوية، الذين كانوا يرون الإمام علي والإمام المهدى في مناماتهم حاميَاً وناصراً لهم، لا يمكن تصنيفه إلا في خانة الاستثمار السياسي، وبيع البضاعة المهدوية إلى الحاكم بشمن بخس، والترويج للتشييع الصفوی. وإذا كان الشيخ بهمن پور يمتعض من إضعاف معتقدات الشيعة، ونسبة المؤسسة الدينية إلى خداع العامة، فلينظر إلى العصبيات السياسية، والمتاجرة بالمهدي، وما تصدر عن صنفه من الأقوال والأفعال، والسكوت والرضا، وليصبِّ عندها جام غضبه عليهم. وقد احتفروا حالياً بثرين في جمكران: واحد للنساء؛ وآخر للرجال، ليلقى كُلُّ واحد من هذين الجنسين عرائضهم على انفراد، على أن يدفع مبلغاً مقداره مائتي تومان عن كُلَّ عريضة. كُلُّ هذا يقع على مرأى ومسمع من نواب صاحب الزمان، والذين سئموا من العلم بلا عمل، وجلسوا في قم يغضبون الطرف عن هذا الشرك المتلبس بمسوح التقوى. انتظروا إلى هذه الحقائق، ثم قولوا: لا ندري ما إذا كان يتعين علينا أن نبكي أو نضحك؟!

هذا كُلُّه ربطٌ منطقيٌ بين الأفكار والمعتقدات، ومن ثم يمكِّنكم أن تختاروا من بينها الديمقراطية، أو ولایة الفقيه المطلقة، أو الاعتزال السياسي، أو غير ذلك.

اليهود بين الانتظار والديمقراطية، مقاربة تجربة أخرى —

سادساً: إنَّ الدولة الإسرائيليَّة، وسياسة المحافظين الجدد في أمريكا، التي يتثبت بها الشيخ بهمن پور، شاهدٌ صادق لنا. ألم تكن الصهيونية السياسيَّة التي دعا إليها (ثيودور هرتزل)، وتأسيس الدولة الإسرائيليَّة، بداية الوفاء بالفدية الموعودة وإنقاذبني إسرائيل، أو لم يعتبر اليهود العهد التوراتي السماوي مستمسكاً لهم في استباحة الأرض الفلسطينيَّة والعودة إليها؟ أولاً يقوم دعم المحافظين الجدد في أمريكا، الذين

يتربّون عودة ملائكة المسيح، على هذه الدعامة في دعمهم لدولة إسرائيل؟ فلأنّ مكمن الغرابة في قياس هذا (الوعد الإلهي) مع (الوعود المتربّة والمنتظرة) التي يشتر� فيها الشيعة واليهود والنصارى؟ وإذا كانت إسرائيل في أعين الأميركيين حكومة ديمقراطية، كما تقول، فذلك بسبب أنها لم تعد تعامل مع تلك النزعة الانتظارية بجدية، ولا تعد العدة لها، ولا تتوانى عن الحفاظ وتوفير الحماية للحكومة العلمانية. وهكذا الأمر بالنسبة إلى إيران بشكل من الأشكال؛ إذ يُعرف الشيخ جواد أملي «أنا بأجمعنا نعيش حياة علمانية». وما ذلك إلا بفضل جهود المستورين. ولو أنّ الأمر قد وقع بيد حزب الله، الذي يسعى إلى إقامة (المجتمع المهدوي) الموعود، لرأيتم الكثير من المصالح التي تدبّح وتحصّن بها من أجل الوعود.

سابعاً: لقد قلتَ متهكّماً: «إنّ الديمقراطية إذا نفعت المسلمين فلا بد أن يكون ذلك بفضل اتباع أبي حنيفة وأبي خلدون وإقبال اللاهوري»! إنّ مثل هذا الكلام غير مناسب مع شأنكم، ولا يفي بالمراد من كلامي. فإذا أخرجنا إقبال اللاهوري عن محل البحث فإنّ نسبة الفقه الحنفي والفقه الجعفري إلى الديمقراطية واحدة، ولا يمكن عدّ أيّ منهما أمّاً رؤوماً أو مرضعة صالحّة للديمقراطية، وكلامي هو ما ذكرته في بداية البحث: إنّ ما عليه الحضارة الإسلامية من الهمنة الفقهية، والنزعـة الفقهية عند المسلمين، تشكّل أرضية صالحة لاستقرار سيادة القانون الديمقراطي. إلا أنّ هذا مجرّد شرط معدّ، والذي يجعل هذا الشرط كافياً هو نفح روح الحق في جسد النزعـة التكاليفية في الفكر الإسلامي. وهذا هو معنى الركـون إلى السنة، والتقدّم معها إلى الأ الأمـام.

توضيح حول نظرية محمد إقبال في ختم النبوة

وأما آراء إقبال اللاهوري في باب الخاتمية فهي بحاجة إلى توضيح أكثر: لقد ذهب إقبال اللاهوري في الفصل الخامس والسادس من كتابه القيم تحت عنوان «إعادة التفكير الديني في الإسلام» إلى أنّ روح الإسلام ذات ماهية مناهضة للتفكير اليوناني، ويتحسّر على النزعـة اليونانية التي أصابت المسلمين، وأغفلوا العقل الاستقرائي. وقد رأى أن ظهور العقل الاستقرائي التجاري كبح الاعتماد على الغريزة

(الوحي)، وعقمت حركة التاريخ عن أن تتم خوض عن الأنبياء، ولذلك تم الإعلان عن ختم النبوات، وعاد من الخطأ انتظار ولّي سماويٌ ليكون مصدراً جديداً للمعرفة وبناء تفكير جديد. إن إعلان ختم النبوات كان بداية إطلاق سراح العقل الإنساني، لينطلق بتفكيره إلى الأمام، مستعيناً بنور عقله. إن الإنسان المعاصر بحاجة إلى ثلاثة أمور: تفسير روحي للعالم؛ وتحرر روحي للعقل؛ وتأسيس أصول عامة؛ لتوجيه التكامل الاجتماعي على أساس معنوي. إن توقف بعث الأنبياء يعني تحرير العقل، الذي لم يعد هناك من قيود على حدوده الفكرية، ولم يُعد الدين سوى مصدرٍ من مصادر المعرفة. وفي الختام ذهب إلى اعتبار الديمocrاطية المعنوية غاية ما ينشده الإسلام. وإن المهدوية التي تساوي النبوة أو تفوقها تحول دون تحقيق هذه الديمocratie المعنوية.

علينا الاستماع إلى كلمات إقبال بوعي، وأن نقدر قيمة ونעםة الخاتمية التي دعت الإنسانية وأجلستها على مائدة الأرض، وحررتها من الانتظار الممل لفتح أبواب السماوات. إن الانتظار الذي كان سروش ينظر إليه بوصفه (مذهب الاعتراض) تحول في رؤية إقبال إلى (مذهب الانعراض)، بمعنى انعراض العقل وزوال الديمocratie المعنوية. إن المسلمين بحكم الخاتمية سوف لا يستمعون إلى أي نداء سماوي آخر، ولن يتنازعوا حول صدقه أو كذبه، وإن كلام أي شخص لن يبلغ في حجيته ما لكلام النبي، ولن يكون نازلاً من السماء، فقد أوكل أهل السماء شؤون الأرض لسكانها. وطبعاً فإن هذا الكلام لا ينافي الولاية الباطنية؛ لكونها من مقوله ثانية.

ثامناً: إن ما كتبته إنما كان بسبب غيرتي على الدين، ولأعالج به الحالات المرضية التي أصابت عقولنا، وخاصة في عصرنا هذا. ولست أرجو في هذا الطريق المليء بالمخاطر منصباً أو مكتسباً، وإنما أنا في الواقع قد ضحيت بجميع ذلك؛ فإن حبي للحقيقة أنساني كل حب آخر. وأذكر من بين جميع آيات القرآن الكريم بشكل خاص قوله تعالى: ﴿تُلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ تَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾. ولو لا ضيق المجال، وما يتسلط علينا من الصخور التي يقذفنا بها منجنق الفت، لأطلنا في الكلام بتفصيل أكثر.

سماحة الشيخ بهمن پور، لقد عرفتك على الدوام بالزهد والصلاح والتقوى، واستحسنت فيك هذه الخصال والسمجات. وإنني وإن كنت لا أقبل بنقدكم من الناحية

المنطقية، ولكنني أثني عليه من الناحية الأخلاقية. وإذا كان هناك من نقطه سوداء على صفحتكم المشرقة فهي تمثل في تعاونكم مع أجهزة الحكم، التي أدمنت كبد العدالة بما تمارسه من الظلم. أو تسيّتم قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾. لقد سمعتكم، وأعلم أنكم تذهبون إلى اعتبار هذه الحكومة هي الحكومة الشيعية الوحيدة في العالم، ولذلك تقفون إلى جانبها وتدعونها، ولكنني أرى أن معيار المشروعية الوحيد هو العدالة، دون التشيع والإسلام. ولذلك كليًّا أمل أن تعلموا بفقدكم الشجاع لعلاج ما تقوم به هذه الحكومة من سياسات مضرة بالعدالة، وفقاً لما يقتضيه الورع والعمل بالأخلاق. وإن كنت تسبني إلى العصبية السياسية فأرجو منك في المقابل أن لا تترك العصبية السياسية التي تشتد العدالة.

فانظر إلى منْ تسعده بقتل منْ! نصّ الرسالة النقدية للشيخ بهمن پور—

صديقي المحترم الدكتور سروش

أشكركم على ما تفضلتم به من إيضاحات. وفي ما يلي نقدم بعض النقاط كبيان وإتمام لما تقدّم منا، وتعليقات حول كلامكم الأخير:

- إنه لمن الحسن أن يصل الحديث في هذا الحوار إلى آل محمد^{عليهم السلام} المظلومين على طول التاريخ؛ إذ ظلمتهم محبّوهم بالجهل والغلو، وظلمتهم مبغضوهم بسبب الحقد والحسد، وقد قال تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾. وليس هذا غريباً؛ إذ أتى للناس طرآ، سواء أكانوا من أهل الجنة أم من أهل النار، أن يدركوا منزلة الذين وقفوا على قمة الأعراف، الذين **﴿يَغْرِفُونَ كُلًا بِسِيمَاهُمْ﴾** (الأعراف: ٤٦).

هل هناك غلو في المجتمع الإيراني المعاصر؟!—

إن ما ذكرتموه حول الغلو في المجتمع الإيراني المعاصر كان بمنزلة طعنـة في صدورنا جميعاً. صحيح أن هناك ممارسات منحرفة سيسأل جميع علمائنا عن سكتهم عليها. وقد رأينا وسمعنا مؤخراً بعض الكبار ممن هب وأصدر بعض البيانات الشاجبة لهذه الممارسات، ونأمل لهذه المواقف المنددة أن تستمر وتتواصل وتعتم حتى يتم الإصلاح. ولكن من الواضح أن هذا الخلل لا ينبغي معالجته بردود فعل مبالغ فيها، والدعوة إلى

إنكار منزلة أهل بيت النبي ﷺ.

وأما أنا فأذهب في ما يتعلّق بالائمة من آل محمد إلى جميع ما ذكرتموه، دون زيادة ولا نقصان (لا يبلغ بهم مرتبة الألوهية والنبوة، ونبيع لهم كل منزلة دون ذلك). وطبعاً إن ما ذكرتموه من إشراك سائر السالكين في مرتبتهم بعيد عن الفكر الشيعي، وهو شبيه بما أنكرتموه من إشراك الأئمة مع النبي في النبوة، وهو ما سنتحدث عنه لاحقاً. ولكن ما ذكرتموه في بيان منزلة الأئمة هو تماماً مضمون حديث مروي عن الإمام الصادق علیه السلام، وقد أورده الشيخ الحر العاملی، وكذلك القطب الرواندي، في مؤلفاتهما، وهو يقول: «اجعلونا عبيداً مربوبين، وقولوا علينا ما شئتم، إلا النبوة». وأئمّة لأوهامنا أن تدرك المنزلة الحقيقة للمقرّبين، وأئمّة لأنسنتنا البكماء أن تطلق بوصف الفضل الذي أنعم به الله برحمته على هذه الأنفس القدسية! ومهما كان إذا كان هناك من الأحاديث نظير الذي ذكرتموه مما سقطت منه عبارة «إلا النبوة» فربما كان ذلك لوضوح المسألة وبداهتها.

إنّ الأئمة من آل محمد كانوا يعرّفون أنفسهم مراراً وتكراراً، ويدفعون عن أنفسهم شبهة منْ يتّهم في حقّهم النبوة، ويشبهون أنفسهم عادة بشخصيات في القرآن لم تبلغ مرتبة النبوة، ولكنهم كانوا على درجة كبيرة من العلم الإلهي، من قبيل: صاحب موسى عليه السلام، الذي تحدث عنه القرآن، فقال: «أَتَيْنَا رَحْمَةً مِنْ عَنْدِنَا وَعَلَمْنَا مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (الكهف: ٦٥). أو صاحب سليمان، الذي كان «عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنْ الْكِتَاب» (النمل: ٤)، وتمكن من القيام بما عجز عنه الآخرون.

إنّ ما ذكرتموه من أنّ أئمة الشيعة إما أن يكونوا أنبياء أو مجتهدین هو؛ بشهادة ما تقدّم، حصر لا نصيّب له من الاستقامـة. فإنّ القرآن . كما تعلمون. قد قسم المؤمنين إلى قسمين، وهما: أصحاب اليمين؛ والمقربون، وهم مختلفان في العلم، والإيمان، والمراتب المعنوية والروحية، وفهم الأمور الدينية، اختلفاً كبيراً كما وينقسم المقربون إلى أربعة أقسام، وهي: النبيون؛ والصديقون؛ والشهداء؛ والصالحون، وهؤلاء هم المذكورون في الآية ٦٩ من سورة النساء، وهم الذين أنعم الله عليهم، وأعطائهم من العلم والصفات الخاصة. ونحن نسأل الله في الليل والنهار أن يهدينا إلى صراطهم، قائلاً: «أهْرَنَا الصُّرُاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» يتم اختيار النبيين على الدوام من بين الصدّيقين، وقد لا يكون الصدّيق نبياً، ومع ذلك يحتفظ ببعض ما يميّزه من

عامة الناس. ولذلك نجد القرآن يصف السيدة العذراء مريم عليها السلام بالصادقة. ورغم عدم كونها من النبيين فإنها كانت تتحدث مع الملائكة، وترتبط بالسماء. وكل شأن تثبيته لصادقة بني إسرائيل ثبته نحن لصادقة الإسلام فاطمة الزهراء عليها السلام. وكل ما تذكرونه من تبرير لارتباط مريم العذراء بعالم الغيب نذكره نحن لصديق أمّة محمد صلوات الله عليه وآله وسلامه علي بن أبي طالب والأئمة الصديقين من ولده. وكما أن هناك اختلافاً بين النبيين في المراتب والدرجات؛ إذ يقول تعالى: **﴿نَّلِكَ الرَّسُولُ فَضَّلَ أَنَّا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾** (البقرة: ٢٥٣). فكذلك الأمر بالنسبة إلى الصديقين، ولكن هيهات لأصحاب اليمين أن يكون لهم سبيل إلى معرفة أو فهم هذه المراتب والدرجات، أو أن يميزوا بيننبي وصديق، أو صديق وشهيد، أو شهيد وصالح، إلا من طريق النص والتصريح الإلهي. فليس العنقاء بالصياد السهل من أراد اصطيادها.

هوية الإمامة وانسجامها مع ختم النبوة —

سماحة الدكتور، إن الفكر الشيعي - الذي لن يكون هناك معنى للتشييع من دونه - يقوم على أساسٍ من وجود أئمة بعد رحيل النبي، منصوص عليهم من قبل الله تعالى: للمحافظة على تركة النبي العلمية، وبتها بين الناس. وهم يتوارثون ذلك العلم لاحقاً عن سابق، ويبعدونه عن كلّ أنواع التحرير. وبذلك تقوم الحجة بهم على العباد. وبذلك لا يكون لهم مكتسباً واجهاداً حتى تقول بتناقض مقولتي: العصمة؛ والاجهاد، بل هو علم يلهمونه ويتوارثونه عن النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه، كما روی عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: إن العلم يورث، ولا يقبض عالم إلا ويقبض بعده مَنْ يرث عنه علمه؛ لئلا تبطل حجج الله وبياناته^(٢). وبطبيعة الحال لابد مَنْ أوكلت إليه مهمة المحافظة على علم النبي أن يكون محبطاً بجميع ذلك العلم، حتى يتحقق حفظه، وهو ليس علمًا ناشئاً عن اجتهاد وتفسير، بل هو ناشئ عن الحقيقة واليقين. وهذه هي الطريقة الوحيدة لصيانة الوحي النازل من ذي العرش على قلب النبي محمد، والأمن من الانحرافات التي تقع من قبَل مَنْ يفسر النصوص برأيه، ومن يزرع في غير أرضه: «هُمْ مَوْضِعُ سَرَّهُ، وَلِجَأْ أَمْرَهُ، وَعَيْبَةُ عِلْمِهِ، وَمَوْئِلُ حُكْمِهِ، وَكَهْوَفُ كَتْبِهِ، وَجَبَالُ دِينِهِ، بِهِمْ أَقَامَ احْنَاءُ ظَلْهِرَهُ، وَأَدَهَبَ ارْتِعَادَ فَرَائِصَهِ»^(٣). وهذا لا يتنافي طبعاً مع ختم النبوة؛ لأن كل ما هناك إنما يتم عبر توسط النبي

الأكرم، فالآئمّة حفظة، وليسوا رسلاً لتلقي الوحي، وهم مفسرون، وليسوا مشرّعين. وإنَّ كلَّ ما هو موجود عند الآئمّة قد حصلوا عليه من طريق النبي. ومن هنا عندما اكتشف ذلك اليهودي وفراة علم الإمام علي توهّمه نبياً، وسأله عن ذلك، فقال له الإمام عُثْنَيْة: «وليك، أنا عبد من عبد محمد»^(٤). ولا أنكر إمكان الوصول إلى درجات متقدمة من القرب الإلهي، إلا أنَّ الواقع كما يقول أمير المؤمنين: «لا يقاس بآل محمد من هذه الأئمّة أحد، ولا يسوّى بهم من جرت نعمتهم عليه أبداً، هم أساس الدين، وعماد اليقين، إليهم يفيء الغالي، وبهم يلحق التالي، ولهم خصائص حق الولاية، وفيهم الوصية والوراثة»^(٥). وقال تعالى: «أَفَعَنْ يَهُودِيٍ إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يَتَبَعَ أَمْنٌ لَا يَهُدِي إِلَّا أَنْ يُهَدَى فَمَا كُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (يونس: ٣٥).

إنَّ تعريف الإمام عند الشيعة لا يعود ما تقدم. وإذا كان لديكم من تعريف آخر فيحسن بكم بيانه. وهيهات أنْ تسع هذه المقالة المختصرة للخوض في مباحث كلامية دقيقة، واستشهادات عقلية ونقلية. ولست أدرى ما هو مستدكم في بيان التعارض بين الولاية والمهدوية وبين الخاتمية. وأما أنا فمستتدى عبارة عن مئات الأحاديث المعتبرة، وألاف الكتب الكلامية والروائية والتفسيرية والفقهية، التي تم تأليفها بأقلام علماء الشيعة منذ القرن الهجري الثاني وإلى يومنا هذا.

لا أتصور في حكم عدم الاطلاع على تلك الكتب، أو أنكم لم تسمعوا بنظائر هذه الأحاديث، أو أنكم لم تذخرروا هذه الأدلة الواضحة في ذهنكم الوقاد. ولكنني لست أدرى ما الذي حلّ بساحة سروشنا، فدعاه إلى قاسي جميع هذه المعارف. لست أدرى ما الذي قرأه مفسر خطبة المتquin في الكتب الكلامية المسيحية الجديدة، والفلسفية الغربية، حتى أخذ يسعى مؤخراً إلى قطع العلاقة بين الأرض والسماء. لست أدرى إلى أية جهة دارت بوصلة منْ كان أول من شرح لنا الحديث القائل: «إِنَّ أَمْرَنَا صَعُّ مَسْتَصْبَعُ، لَا يَحْمِلُهُ إِلَّا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحِنَ اللَّهَ قَلْبَهُ لِإِيمَانِهِ، وَلَا يَعْيَ حَدِيشَتَهُ إِلَّا صَدُورُ أَمِينَةُ، وَأَحَلَامُ رَزِينَةُ»^(٦)، حتى أخذ مؤخراً على عاتقه مهمة تقطيع أوصال هذا التفكير، وتكسير أحجحة الدين والمذهب والإيمان؛ بحججة الإصلاح الديني. لست أدرى، وليس لي إلا حبس عريقي؛ حسراً على ما فقدناه، وأستودع ما أكتبه بدموع هتون، مصحوب بدعاء صادق إلى صديق عزيز وقديم.

استغلال مقوله المهدوية لا يبطلها

٢- إنما تكون للكلام المتقدم موضوعية لو كنا نؤمن بحقيقة بوجود إمام مستحفظ في العصر الحاضر، وأنه (مهدى من عند الله)، ليواصل أساس التشريع الأصيل، والمتمثل بالإمامية: «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَّةً فِي عَقِيْهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (الزخرف: ٢٨). وكما قرأتم فقد روى كبار المحدثين من أهل السنة في صحاحهم عن النبي الأكرم صلوات الله عليه أنه قال: «لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثنى عشر خليفة»، أو «لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة، ويكون عليهم اثنى عشر خليفة، كلهم من قريش»، وما إلى ذلك من الروايات الأخرى التي تصب في ذات المعنى. وعلى الرغم من وجود الكثير من المشاكل في تفسير هذه الروايات، طبقاً لمذهب أهل السنة، إلا أنَّ ابن كثير ذهب إلى اعتبار (المهدى المنتظر) واحداً من هؤلاء الخلفاء الاثنى عشر. إنَّ الاعتقاد بالمهدي من الأمور الشائعة والمسلمة والراسخة بين الأكثريَّة. القريبة من الإجماع. من المسلمين. وإن الشرذمة التي أنكرت المهدى لم تتطرق في إنكارها هذا من ضعف الروايات، أو قلة الأدلة والشواهد، وإنما يستدون في ذلك عادةً إلى أسباب سياسية واجتماعية. وهو بالضبط ما سلكتموه أنتم في هذه المسألة أيضاً.

إنَّ خضوع هذه الحقيقة على طول التاريخ لسوء الاستغلال، أو حسنه، من قبل الساسة والمفكِّرين والمنظَّرين هي مسألة تاريخية واجتماعية. وكما تفضلتم فإنها تدعو إلى التأمل والوقوف عندها. وبحدود ما تسعفي به معلوماتي التاريخية فإنَّ أول تيار استغل هذه العقيدة سياسياً هو تيار الكيسانية في القرن الهجري الأول، ثم تلاهم العباسيون، والزبيديون، والفاتميون، وصولاً إلى القرن التاسع عشر، والقرن العشرين، في أفريقيا، وأسيا، وحتى أوروبا. وفي نهاية القرن العشرين بادرت جماعة إلى احتلال المسجد الحرام بخطاء من هذه التسمية، ولكن المحاولة باءت بالفشل، وقتل زعيم هذه الجماعة. وطبعاً فقد قام جنابكم بتحليل في هذا الشأن، منذ العهد الصفوی إلى يومنا هذا، وقصرتم بحثكم على المجتمع الإیرانی. ولكن لا يدلُّ هذا الاستغلال الواسع لهذه الظاهرة منذ بداية الإسلام إلى يومنا هذا على تجذر هذه الحقيقة في الوجدان الإسلامي؟ وأنَّ هذا المفهوم من العقائد الأساسية التي أرساها النبي، بحيث لم يُعد بالإمكان إنكارها؟ ومن ناحية أخرى هل يمكن تقييم المعتقد الديني وفقاً لما يتربكه من انعكاسات

سياسية واجتماعية فقط، وهي انعكاسات مبنية على أذواق قابلة للتأويل والتفسير إلى ما شاء الله؟ وكما نعلم وتعلمون فقد سبق أن سعى البعض إلى التشكيك بأصل الدين، وإنكار الله، انتلاقاً من هذا الأسلوب الذي تنتهجونه في إنكار الإمام المهدى عليه السلام. وقد أنكروا بذلك؛ من خلال الربط المنطقي بين الأفكار، أكثر الحقائق سطوعاً في العالم، وهو الله سبحانه وتعالى. ألم ينهج كارل ماركس ذات الأسلوب؟ أو لم تطلق جملة «الدين أفيون الشعوب» من هذا المنطلق؟ أقرأ «المهدى أفيون الشعوب»، وبدل اسم القائل، وبعدها لك أن تحكم بما شئت، و«كَفَى بِنَقْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً».

المهدوية وأمكان الفعل الديمقراطي -

مضافاً إلى ذلك إذا كانت هذه العقيدة ساكنة وحيادية، بحيث يمكن أن نحصل منها (الجمود السياسي)، و(ولاية الفقيه المطلقة)، و(منذهب المعارضة)، و(منذهب الانقراض)، إلا يمكن أن نستبعد منه (العدل الديمقراطي)؟ ألم تكتبوا وتروجوا لفكرة أنه لا يوجد ربط منطقي بين الوجود والوجوب، وأنه بالإمكان أن نخرج من حقيقة وواقعية خارجية عينية بعشرات النتائج والقيم الأخلاقية والاجتماعية؟ فهل غيرتم رأيكم في هذا الشأن؟ إذا كان الجواب بالنفي فهل من اللائق أن تقولوا: «إن نظرية المهدوية، سواء أكانت حقيقة أم باطلة، لا تتنج في رقعة السياسة غير الجمود السياسي، أو سفك الدماء، أو خداع الناس على الشاكلة الصفوية، أو ولاية الفقيه المطلقة، أو صنع الأسلحة الإيديولوجية»؟ فلا تنبع هذه النظرية من هذا المحيط عندكم سوى المحار والرد، فلا نجد بريق اللؤلؤ !!

ختم النبوة أم ختم الدين؟! مصالحة الدين والعقل -

٢. إنكم تتحدثون عن تحليل إقبال اللاهوري لـ (نعمة الخاتمية) وكأنكم تقيمون حفلة ختم الدين، وليس ختم النبوة. وتتكلّمون عن (إعلان ختم النبوة)، وتفسّرونها بـ (باقورة تحرير العقل الإنساني)، وإيكال الإنسان لنفسه، بحيث تتداعى لذهن القارئ من خلال كلماتكم التيارات التوبيرية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر تلقائياً. هيئات، فإنكم تساكون طريقة قد طويت، وتحتبرون خيراً، وذلك في موضوع مختلف.

متى كان الأنبياء مناً ق ضين للعقل، فيكون انتهاء عهد النبوة بداية لتحرير العقل من ريبة النبوة؟ هل يمكنكم أن تجدوا ما في القرآن والتوراة والإنجيل وغيرها من الكتب السماوية من الدعوة إلى التعلق والتدبر والتفكير في أي كتاب أخلاقي آخر؟ وهل حدد الدين سقفاً للتفكير والتدبر والعقل الاستقرائي أو القياسي؟ وهل ظهور العقل الاستقرائي التجريبي مختص بما بعد الإسلام، حيث تم كسر حصار الاستقاد إلى الغريزة (الوحي)، وعمقت تربة التاريخ عن إنجاب الأنبياء؟ فهل كان قدماء المصريين الذين أبدعوا تلك الحضارة المذهلة، أو البابليون القدامى الذين أنشأوا تلك المراصد الفلكية العملاقة، وأسسوا علم النجوم والفلك، بعيدين عن العقل الاستقرائي.

عزيزي المحترم، إنّ معرفتي بكم هي التي تجعلني مؤمناً بأنّ ما تقولونه إنما هو من باب الغيرة على الدين والنية الخالصة، ولكن عليكم أن تدركوا أنّ كلامكم هذا قد أدمى قلوب المؤمنين، وجذب إليكم قلوب جماعة أخرى لا يهمها أمر الدين، ولا الآخرة، وكلّ همها منحصر بهذه الدنيا. ولذلك فإنّ هذه الجماعة ليس لها من هم سوى أن تَتَّخِذَ من كلّ شيء ذريعة للقضاء على الدين. وإنما كان النجاح في سياق الإصلاح الديني حلّيف أولئك الذين أصرّوا على التمسك بأصوله، وتشذيه مما علق به من الخرافات والبدع. ويمكننا أن نشير إلى نماذج من هؤلاء المصلحين في عالم التسنين والتشييع على السواء، من قبيل: الإمام محمد الغزالى، والشـاه ولـي الله الدـهـلوـي، والـعـلـامـةـ الحـلـيـ، والإـمامـ الـخـمـيـنـيـ. وأـنـاـ أـعـلـمـ بـأـنـ المسـائـلـ السـيـاسـيـةـ الـراـهـنـةـ تـجـعـلـ مـنـ الـمـبـكـرـ أـنـ نـصـدـرـ حـكـمـنـاـ بـشـأنـ الإـمامـ الـخـمـيـنـيـ، وـلـكـنـيـ مـدـرـكـ تـامـ الإـدـرـاكـ مـاـ قـدـ أـصـابـ كـبـدـ هـذـاـ المـصـلـحـ الـعـارـفـ مـمـاـ لـيـمـكـنـ لـلـجـيـالـ أـنـ تـطـيـقـ حـمـلـهـ، سـوـاءـ مـنـ قـبـلـ الـمـسـتـيـرـيـنـ يـقـيـمـنـاـ أـمـ الـمـتـجـرـيـنـ يـقـيـمـنـاـ فيـ الأـوـسـاطـ الـدـينـيـةـ.

أخي الفاضل، إذا كنت تروم الإصلاح الديني فلتـأـبـلـغـيـ أـخـاـ صـغـيرـاـ أـشـدـ عـلـىـ يـدـكـ، وأـسـيرـ مـعـكـ خـادـمـاـ فيـ هـذـاـ الطـرـيـقـ؛ وـأـمـاـ إـذـاـ كـنـتـ تـرمـيـ إـلـىـ غـاـيـةـ أـخـرىـ، وـكـانـ هـدـفـكـ. كـمـاـ يـلـوحـ ذـلـكـ مـنـ كـلـامـكـ. هـوـ التـروـيجـ لـلـمـعـنـوـيـاتـ بـمـعـزـلـ عـنـ الدـينـ فـإـنـيـ أـنـصـحـ جـمـيـعـ الـأـحـبـةـ أـنـ لـاـ يـلـهـثـوـ وـرـاءـ هـذـاـ الشـعـارـ ذـيـ الصـورـةـ الـحـسـنـةـ وـالـسـيـرـةـ الـقـيـيـحةـ؛ وـذـلـكـ لـأـنـ الـمـعـنـوـيـاتـ الـمـجـرـدـةـ عـنـ الدـينـ لـيـسـ سـوـىـ وـهـمـ وـخـيـالـ باـطـلـ. وـإـنـ الـذـينـ جـرـيـوـهـ فيـ الـفـرـقـ قدـ حـطـمـوـ الـدـينـ، وـأـجـهـزـوـ عـلـىـ الـمـعـنـوـيـاتـ، وـإـنـ أـمـراـ هـذـاـ آخـرـهـ لـحـقـيقـ أـنـ يـزـهـدـ فيـ أـوـلـهـ.

ديمocrاطية دينية أو ديمocratie لا تعارض الدين؟!

٤- في ما يتعلق بالديمocratie ولا أرى إمكان استباطة الديمocratie من نصوص التعاليم الإسلامية، ولكنني أقول: إنه بالإمكان صياغة ديمocratie لا تعارض وال تعاليم الإسلامية. ومن هنا فإنني أتفق معكم في أنّ «القول بالديمocratie لا يلزم التجرد عن الإسلام». ولكنني لست أدرى ما إذا كنت في صفك أو لا؛ وذلك لأنّ مفردة الديمocratie - شأنها شأن الحرية - قابلة للعديد من التأويلات والتفسيرات. وعليه لست أدرى ما هو التفسير الذي تتباين وتتحدد عنه.

إنني أتبني الديمocratie التطبيقية، دون الديمocratie الأخلاقية، وأرى إمكان تطبيق الديمocratie بوصفها منهجاً أسمى في إدارة شؤون البلاد في إطار التعاليم الإسلامية، وهو شيء في قبال الديمocratie الليبرالية، التي يصطلاح عليها بالديمocratie الدينية.

إن الديمocratie الأخلاقية تستند إلى مجموعة من الأسس والقيم المتأثرة بالليبرالية بشكل عميق ومتدرج، وصلقت بالتطورات التي رافقت الليبرالية عبر تاريخها. وينظر حالياً إلى أمور من قبيل: التعددية الأخلاقية والمذهبية، والعلمانية، وعدم الربط بين الدين والسياسة، واحترام الحريات الفردية حتى في الموارد غير المتعارفة، واعتبار الحرية الفردية واستقلال الفرد، بوصفها فضيلة اجتماعية في مجموعة القيم الديمocratie. وإن أنصار الديمocratie لا يرون تحقّقها إلا في ظل تطبيق الأمور المتقدمة في المجتمع.

وفي المقابل فإن الديمocratie التطبيقية؛ حيث لا تحتوي على ثقل فلسفى وأخلاقي خاص، يمكنها أن تتجلى في إطار مختلفة تسجم مع مختلف المعتقدات والثقافات السياسية المتنوعة. إن الديمocratie الدينية تقوم على أساس من إمكان السيطرة عليها في إطار الأصول والقيم الأخلاقية. وبعبارة أخرى: كما أمكنت السيطرة على الليبرالية الديمocratie في إطار المذهب الليبرالي وقيمه الخاصة كذلك يحقق للمجتمع الإسلامي أن يوظف هذا النهج في تحسين أوضاعه السياسية والاجتماعية.

إلا أن الصعوبة هنا تكمن في التعريف الدقيق لل تعاليم الإسلامية، وكذلك انتخاب طريقة من الديمocratie تتلاءم معها. وطبعاً فإن هذا مشروع طويل يحتاج إلى اختبار نجاحه بآئنة وصبر طويلين، ولا يمكن الخروج منه بنتيجة نافعة من خلال

التصرighات المتشنّجة والمواقف المتأزمة.

وأما لب الكلام الذي تفضّلت به حول الديمقراطية والإسلام فهو: «إن الحضارة الإسلامية تمحور حول الفقه، وليس هناك فرق شاسع بين سيادة الفقه والديمقراطية التي تعني سيادة القانون»، و«إن ضعف النظام الفقهي يكمن في أنه يدور حول محور الواجبات، دون الحقوق، ولذلك يجب حقن هذا الجسد نصف الميت بحقنة الحقوق، ليتمثل للشفاء، ويغدو ديمقراطياً بشكل كامل».

ولكن يا سماحة الدكتور سروش، هل يمكن إنعاش هذا الجسد نصف الميت بضرره ولحكمه وركلاته؟! وإذا سلّمنا لصحة كلامكم مئة في المئة، فمن هو الذي سيتولى علاج هذا المريض؟ وهل هناك من جهة أخرى، غير الفقهاء، هي المخولة لتحديد هذا العلاج، فيجب إقناعهم ليتمكنوا من تدوين أصول فقه جديد، وتعاون المفكرين معهم، وتزويدهم بالأفكار الجديدة؟ وعليكم أن تعلموا أن التهجم على الفقهاء، وإلقاء اللوم عليهم، والتحدث عن الفقه بالتقزيم والتهكم، لا يمكن له أن يحلّ المعضلة.

كيف نواجه مشاكل المصالحين ومعاذاتهم اليوم؟ —

٥- وأما الحديث عن العدالة والحكومة والرکون إلى الظلمة.. فها هنا تسكب العبرات.

كنت أود أن لا يجرّنا هذا الحوار إلى المسائل السياسية. ولست أدرِي مادا أقول، ومن أين أبدأ. كما تعلمون فقد أمضيت سنوات طويلة في إنجلترا منهمكاً في تعليم طلاب العلوم الدينية من الناطقين باللغة الإنجليزية، والتدريس في جامعة العلوم الإسلامية، فإذا كان في هذا ما يعتبر إعانة للظالم فينبغي أن يكون جميع أساتذة الجامعات في إيران، وجميع المدرسین في الحوزات العلمية، من أواعان الظلمة. وربما لو أتنى كنت أدرس في واحدة من الجامعات الحكومية لإنجلترا، وأنقضاضي أتعابي من المملكة المتحدة، لما اعتبر عملي تعاوناً مع الظلمة، بل هو عين الخدمة للعلم والعدالة.

أنا لست غافلاً عن الأمور التي حدثت معكم في إيران، وما لاقيتها من قسوة وعنف من قبل الجهاز وبعض الجماعات المتعصبة. وقد استقرت ذلك، ولا زلت أستقره. ويشهد الجميع بأنني على الرغم من اختلافي مع بعض آرائكم. قد دافعت في

جميع المجالس والمحافل عنكم، وعن حسن تفكيركم، وأبديت استيائی وامتعاضی من تلك الأعمال التي مورست بحقّكم. ولكن يا سماحة الدكتور، هل بلغ بكم الأمر أن تصرّوا على الإصلاحات الحادة، وإجراء جراحة بالنحو الذي يروقكم، ومن دون استعمال أيّ مخدر، وبأشدّ الطرق إيلاماً، وتحاولون أن تلقوا باللائمة في كلّ شيء على نظام يافع، ومنشغل بآلاف المشاكل العملية والنظرية المحيطة به من قبل الأعداء ومن جميع الجهات؟ إن المصلحين الذين سبقوكم قد عانوا أضعافاً ما عانیتم، ولكنهم على الرغم من ذلك أبدوا من الصبر والشکيمة ما لا يمكن تصوّره حتى في حقّ الجبال الرواسي.

نحن الشعب الإيراني قد اعتدنا بحكم تشيعنا أن نرى النزاهة والتقوى في الابتعاد عن الدولة، معتبرين ذلك من دواعي فخرنا، ولكن يا سماحة الدكتور، إن هذا النظام علاوة على كونه تبلوراً لغاية مثالية حلم بها غالبية الشعب الإيراني، فهو كما يذكر التاريخ من أكثر الأنظمة الإيرانية جماهيرية وشعبية، وإذا كان يشكو نقصاً أو علة فيجب عدم توفير أي نصيحة في معالجته، لأن نرى علاجه في قتله. علينا أن لا ندعوه إلى حرق البيدر؛ لوجود بعض الفتران المتطفّلة عليه، وأن لا نأمر بتنقيض البناء؛ بحجّة أن لونه لا يعجبنا، وأن لا نطلب من الرضيع أن يعود قبل أن يتعلّم الوقوف على قدميه، أو يحمل الأثقال قبل أن يشتّد ظهره، كما تصنع القوى الغربية تجاه البلدان الضعيفة والفتّيرة إذا نالت استقلالها، وسارت على طريق لا يتاسب وذوقها، فعندها تقىم الدنيا ولا تقدرها، مطالبةً إياها بتطبيق حقوق الإنسان بحذافيرها، وممارسة أعلى التمادج الديمقراطية، والأساليب السياسية والقضائية والاقتصادية والاجتماعية، باسم العدالة. علينا أن لا ننسى أو نتناسى أن كلّ ما في الغرب من خير وفضائل يحتكرونه لأنفسهم، ولا ينالنا منهم سوى الأسنان الحادة والمخالب الدامية.

أتفق معكم في أن العدالة هي من أرقى الموازين، وينبغي اختبار كلّ شيء على أساسها، ولذلك فإنني أسألكم باسم العدالة أن تحكموا على هذه الحكومة التي كان لكم أبلغ الأثر في ظهورها، واستلمتم أكثر المناصب الثقافية حساسية، فأفسيتم في استمرارها واستئثارها، أن تحكموا عليها من خلال رعاية العدل والإنصاف. إن القضاء على هذه الحكومة لن يعود بالنفع على الشعب الإيراني، ولا يساعد العدالة، ولا يخدم تعزيز المعنويات والروحيات. وإن الذين ينتفعون من ذلك لا يؤمنون بكم، ولا بایران،

ولا بالإسلام، ولا بالعدالة، فانظر إلى منْ تسعده بقتلِ مَنْ؟
﴿وَمَا أَبْرَىءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لِأَمَارَةٍ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبُّهُ﴾

نص الإجابة الثانية للدكتور سروش عن رد الشيخ بهمن پور —

أخي العزيز، سماحة الشيخ بهمن پور
 أقدر كلامكم الناصح، وهذا أنا مرة أخرى أضيف بعض النقاط على كلماتي
 السابقة؛ بغية الإشراق والإيضاح والاستفهام:

توضيح مضاعف الفارقة الإمامة وختم النبوة —

أولاً: إن كلامكم حول أئمة الشيعة الكرام، ومراتب قربهم المعنوي، ودرجات ولائهم الباطنية، والأخبار المأثورة بشأنهم، والتي لها نظائر في جميع الأديان وفي شأن جميع القادة، والأشد منها جمِيعاً ما نراه في الزيارة الجامعة الكبيرة التي هي نموذج للغلو الشيعي، مضافاً إلى أنها لا تعود كونها تكراراً للمدعى، فإنها لا ترتبط بالسؤال الرئيس مورد البحث. لقد كان التساؤل الأساس يقول: كيف يأتي بعد خاتم الأنبياء أشخاص يتحدثون استناداً إلى الوحي والشهود بكلام لا أثر له في القرآن والسنة النبوية، وفي الوقت نفسه تكون تلك الكلمات تعليماً وتشريعاً، وإيجاباً وتحريماً، وعلى مستوى الوحي النبوي من العصمة والحجية، ومع ذلك لا يضر هذا بالخاتمية؟ فائي شيء تفifie الخاتمية وتنفعه، وأي شيء تمنع الخاتمية وقوعه وحصوله؟ وأي فرق بين وجود وعدم هذه الخاتمية الرقيقة، التي تنقل جميع شؤونها إلى الآخرين؟

إن اعتبار أئمة الشيعة شارحين ومفسرين للقرآن والسنة النبوية لن يحل هذه العقدة المستعصية؛ وذلك لأن الكثير من كلمات وأحكام الأئمة جديدة ومستحدثة، لا أثر لها في النصوص المتقدمة، وليس فيها أي إرجاع إلى القرآن والسنة النبوية، وليس فيها أدنى إشارة تعليقية وبيانية، إلا إذا تصرفنا وتوسعاً في معنى الشرح والتفسير إلى حد يفضي بنا إلى الوحي والنبوة، ولن تكون مهمة الأئمة منحصرة بالشرح والتفسير، بل هي استمرار للنبوة، وهو النهج الذي سار عليه غلاة الشيعة، وأسسوا لإمامية غير متاغمة مع الخاتمية. وبعبارة أخرى: إن الناس إما أن يحصلوا على معلوماتهم مباشرةً؛ أو بواسطة

الاجتهاد والاكتساب. وإن علم النبي من القسم الأول. وإن هذا العلم المباشر إما أن يكون مقتروناً بالعصمة؛ أو لا. وعلم النبي من القسم الأول. وإن علم النبي المباشر المقترون بالعصمة إما أن تثبت حجيته على الآخرين؛ أو لا. وعلم النبي من القسم الأول. وهنا يقوم غلاة الشيعة بإثبات جميع هذه المراتب الثلاث لأئمتهم، غافلين عن أن مثل هذا الاعتقاد لا ينسجم مع الخاتمية. وإن إدراج هذا العلم المباشر تحت عنوان الوراثة، واعتبار ما يقوم به الأئمة بياناً وشرحًا، واعتبارهم مفسّرين وشارحين، وغير مشرعين، لا يغير من الماهية مطلقاً، ولن يبقى للخاتمية سوى اسمًا ليس له مسمى. وليس من المقبول أيضاً أن يقال: إن كل ما يحصل عليه الإمام إنما هو بإذن من النبي؛ وذلك لأن النبي لا يمكنه أن يعطي منصباً يقوّض خاتميته، ويواصل نبوته. وإذا فرغنا من ذلك فإن كل مرتبة من مراتب القرب الإلهي تكون مقدورة وميسورة لجميع السالكين على مقدار درجاتهم ومراتبهم.

إن هذا السؤال الجذري. كما هو واضح من خلال الوقوف على تاريخ الكلام الشيعي - ليس وليد الساعة واليوم؛ إذ يعلم المتكلمون الشيعة جيداً أن هذه المعضلة لا يمكن حلها باللجوء إلى ألفاظ مبهمة من قبيل: الوراثة، وصيانة علم النبي، أو كون الأئمة مفسّرين، وما إلى ذلك. وهذه الأمور والتآويلات لا يمكنها أن تحل العادات الفكرية السائدة والاعتقادات غير المستدلة، والمأثورات الطنانة، والظنون المتراكمة عبر القرون.

إن الرضي الخواني (١١٢هـ)، وهو أخو جمال الخواني، وكلاهما ابن لحسين الخواني، الذي هو أستاذ الكل، وكان هؤلاء الثلاثة من الفقهاء والمتكلمين البارزين في العصر الصفوی، بادر في كتابه الفقهي، المسمى بـ«المائدۃ السماویة»، بعد ذكره لعدد من الأحكام، إلى التطرق إلى حكم أكل تربة الحسين عليه السلام، حيث لم يرد له ذكر من قبل النبي؛ إذ لم يكن المورد ابتلائياً في عهده، وأما بعد رحيله وانقطاع الوحي الإلهي فلا يمكن للحكم الشرعي أن يستجد، فكيف يمكن توجيه مثل هذه الأحكام الشرعية؟ وما هو الطريق إلى العلم بها؟ ثم أجاب عن هذا الإشكال بذكر العديد من التوجيهات، من قبيل: الوراثة، وتأویل القرآن، والعلم بالجامعة والجفر، ومصحف فاطمة، وجود(روح) معهم، وهذا الروح كان ملزماً للنبي أيضاً، وكان يعلمه كل شيء، ونزل الملائكة في ليلة القدر وغيرها من الأوقات، وما إلى ذلك من

التوجيهات. ثم توصل إلى أن جميع الصلاحيات التي منحها الله للنبي؛ ليضع الأحكام من خلالها، قد منحت للأئمة أيضاً؛ ليقوموا بالدور نفسه. «وقد تكرر حديث مفاده أن التفويض الذي فوّضه الله للنبي قد فوّضه من بعده للأئمة أيضاً. وعليه يمكن أن تظهر على لسان الأئمة أحكام لم يكن لها وجود في عهد النبي. وقد أذن الله لهم بذلك. والله أعلم بأحكامه»^(٧). وطبعاً فهو يستند في جميع ذلك إلى روايات يرويها عن الكافية، والمحاسن، وغيرهما.

ومن الواضح أنَّ الخوانساري قد أدرك جيداً أنه ما لم يثبت كل صلاحيات النبي للأئمة لن يتمكن من التخلص من ذلك الإشكال. ولكن يرد هنا سؤال آخر، وهو: كيف يمكن التوفيق بين هذا الرأي وبين الخاتمية؟ وهو سؤال ينبغي توجيهه إلى التشيع الغالي. علينا أن نتظر صدور الإجابة منهم، وإنْ كنا يائسين.

إنَّ هذا التساؤل النابع من عمق الإيمان الديني، والاعتقاد بخاتمية النبوة، ليس فيه ظلم لآل محمد، ولا حسد لهم على فضائلهم. وإنْ كان هناك من إنجاز فهو لصالح إعلاء شأن النبوة والخاتمية، والبراءة من الغلو. وإنْ فإن مواكبة المفوضة، ووضع أزرق الناس وأجالهم، ووضع أحكام الدين، بيد أئمة الشيعة، وتقطيع رداء الخاتمية بمقراضن الإمامة، هو نهج سار عليه الغلة من الشيعة قرونًا من الزمن، وليس فيه أيُّ فخر لمن يقول به. وهناك بونٌ شاسع بين ذلك الذي يتمسك برداء عليٍّ كي لا يخسر مهدًا، وبين ذلك الذي يجعل من عليٍّ مهدًا آخر.

وهذا هو الاعتقاد الذي يغري السيد الخميني بإثبات جميع صلاحيات النبي والأئمة للفقهاء، ويخرج يد النيابة من أكمام الإمامة، ويمزج نظرية ولادة الفقيه المطلقة بالسلطة السياسية، ويجلس على عرش الأئمة، وبيني حكومة ثيوقراطية وغير ديمقراطية، ويبادر التقنين والتشريع من الموقع الإلهي المقدس، ويلزم الناس بطاعته وطاعة أعونه.

مقوله: الخاتمية وتحرير العقل لا تتنافي قيمة الدين واعتباره —

ثانياً: قلت في عبارة حماسية وصحّت في: «القد أقمت حفلة ختم الدين، وليس ختم النبوة». إنَّ هذه النسبة التي يصل نسبها إلى مطهري خاطئة، ولا يزال ظلها - بشهادة خطابكم - يثقل على الأذهان والعقول. وقد بينت في كتابي «بسط التجربة النبوية» عدم

فهم مطهري لكلام إقبال الاهوري بشكل تفصيلي^(٨).

وهنا أضيف هذه النقطة، وهي أن الشيعة من خلال طرحهم نظرية الغيبة عمدوا إلى تأخير الخاتمية لقرنين ونصف، وإلا فإن ذات الآثار المترتبة على الغيبة متفرعة عن الخاتمية أيضاً، مع فارق أن بالإمكان العثور على تبرير عقلي مقبول لخاتمية الرسول الذاتية، خلافاً للغيبة العرضية والمفاجئة وغير المتوقعة للإمام المنتظر.

إن (تحرير العقل الإنساني) (إيكال الإنسان إلى نفسه)، الذي اعتبرته من بركات الخاتمية، لا يعني أن العقل كان حبيساً في قفص الديانة، كما تصورتم ذلك، وأن الأنبياء كانوا أعداء التعلق والتفكير، وأنه بانتهاء عهد النبوات يبدأ عرس الحريات، بل معناه أن الناس بعد وفاة النبي وخاتم الرسل قد ترك لهم فهم كل شيء، وخاصة فهم الدين، ولم تعد هناك من حاجة لأن تمدد إليهم يد من السماء ليعتمدو عليها في فهم الدين. وإن أسلوب التدين منذ الآن فصاعداً كنهج الحياة يمر في طريقه إلى التكامل والاستقامة عبر الصدامات والنزاعات، دون التدخل الغيبي من حين لآخر، بل من خلال تنازع وتعاون العقول الأرضية الخيرة والحررة في فهمها وتقديرها ولدين، والمتحررة من قيود التقليد. وإن الشيعة بدأوا ممارسة هذه الحرية على نحو مباشر دون تدخل من السماء منذ بداية عصر غيبة الإمام المهدي، وأما سائر المسلمين، على حد تعبير إقبال الاهوري، فقد بدأوا ممارسة هذه الحرية على المستوى العملي منذ رحيل النبي محمد ﷺ. ومن الواضح أن هذا الكلام لا يؤدي بالإنسان تلقائياً إلى تذكر التيارات الفكرية الغربية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، ولا يكون ذريعة إلى الخلط بين ختم النبوة وختم الديانة، ولا يكون سبباً في إقامة حفل وهمي على أنقاض الدين.

أدرك جيداً أن ختم النبوة عبارة عن مفهوم قيم وثواب، وإن الكلام الشيعي لم يطرقه حتى الآن بشكل صحيح ومنصف؛ لما فيه من الألغام والموانع، ولم يوفّه حقه بالبحث والتحقيق، ولم يدرك حسناته وفضائله، ولم يشهد بها، وفي المقابل تكافل وتفسف في بيان تفسير وتبرير الغيبة، وأخفق في ذلك، وحال دونه ودون تبيين معنى الخاتمية، وكأنه يعتبر الإيمان بالخاتمية سيئة يجب الاستغفار منها، والتکفير عنها.

رحم الله الدكتور علي شريعتي، فقد أدرك جيداً أن هناك الكثير من المسلمين لم يفهموا من التوحيد سوى أن الله واحد لا أكثر. يرون العينين والجاجبين ولا يرون وحي

الحاجبين وألاف الدلائل الكامنة وراء العيون. وهذا هي قصّة الخاتمية، وكأنها لا تقول بأنَّ محمداً عليه السلام قد ارحل، ولن يأتي بعد الإسلام دينٌ جديد. وبهذا نكتفي.

ثالثاً: إنَّ هذا البحث لا يكتمل دون إتمامه بالبحث في باب العرضيات والذاتيات. فإنَّ ما يشكل أساس ذاتي الدين هو شخص النبي وتعاليمه القيمة، وأما الباقي فمهما كانت صبغته التاريخية وغير الجوهرية فهو عرضي وسطحي، أي واقعة وحكم كان من الممكن أن يكون على نحو آخر. ولذلك فإنه لا يدخل في نطاق الإيمانيات. والنزاع يدور حول الغيبة، التي - بحسب رأي الشيعة - لم يكن بالإمكان أن تحدث في ظروف تاريخية أخرى، وإنما كان يمكنه أن لا يغيب، ويبقى ليرحل عندما يحين أجله الطبيعي، ويأتي بعده إمام آخر. وليس لهذا النزاع أدنى تأثير على التدين، ولا يزيد أو ينقص من إيمان الشخص، ولا يتوقف عليه إسلام الشخص وعدمه. وكما قلتُ في كتاب «بسط التجربة النبوية»: («لا يمكن الوصول إلى أي أمر ذاتي من خلال الأمر العرضي. وإنَّ الإسلام رهن بالاعتقادات والالتزام بالذاتيات. وإنَّ الدين النظري يعني التعرُّف على الذاتيات من خلال العرضيات. وإنَّ الاجتهد الفملي يستلزم تطبيق العرضيات على المستوى التقليدي»^(٤)).

إنَّ الآفة التي يخشى منها هي أن يتم تقديم العرضيات على الذاتيات، أو إقرار القشور على اللباب، وهو ديدن جميع أنواع التدين القشرى. والأسوأ من جميع ذلك التضاحية بالعدالة في مذبح عبادة العرضيات على نحو مفرط.

— ماذا قدمَ أهل البيت عليه السلام للشيعة؟ —

يجربنا هذا الكلام إلى تساؤل عن سمة وصفة حماة علم النبي والمستحفظين على الشريعة، وهو ما أعطيتهم لأئمة الشيعة، ولذلك اعتبرتم الإمامية واجبة، واعتبرتم الإمام الغائب هو المستحفظ المعاصر، ولذلك ذهبتم إلى حجية حضوره الغائب. ولا شك ولا كلام في عظم شأن هؤلاء العظام، إلا أنَّ النظرة الباحثة والفاحصة تحتاج إلى سابق تجربة صادقة، وعليه لابد أن تبينوا لنا ما هو الشيء الذي احتفظ به هؤلاء الحفظة، وخصوصاً به الشيعة، من أمور يفتقر إليها سائر المسلمين؟

إذا كان أكبر المفسّرين والعرفاء والمتكلّمين والمدافعين عن حياض الدين قد انبثقوا من بين غير الشيعة، بل وإنَّ الشيعة مدینون لأولئك في هذا المجال. ومن باب المثال

يمكن التدبر في خصوص السيد الخميني بين يدي محيي الدين ابن عربي؛ أو الحق الكبير لتفسیر «مفاتيح الغیب»، وصاحب الفخر الرازی، على «المیزان في تفسیر القرآن»، والعلامة الطباطبائی؛ ومئات الأمثلة الأخرى. وإذا كان هناك من اختلاف. وهو موجود قطعاً. فهو ليس على نحو تكون الأفضلية الحاسمة فيه لآراء الشیعه على غيرهم، ولو كان الفقهاء. وليس الفقه الذي بناء غير الشیعه . أدنى من فقه الشیعه. وليس اختلاف الآراء الفقهیة لدى الشیعه وغيرهم أكثر وأعمق من الاختلاف في الآراء بين الشیعه أنفسهم، كما بين الأصوليين والأخباريين. وإن مثل هذه الاختلافات الفقهیة القليلة والكثيرة والسطحية، من قبيل: غسل أعضاء الوضوء، بدلاً من مسحها؛ أو عدد الرضعات المحرّمة؛ وما إلى ذلك، لا دخل له بجواهر الإيمان والزهد والتقوى، فإنّ عددة العزم على العبودية والطاعة هو الذي يمكن جمعه مع أية منظومة فقهية.

وإن خير شاهد على هذا المدعى كتاب «المحة البيضاء في إحياء الإحياء»، الذي هو إعادة صياغة وتهذيب لكتاب «إحياء العلوم»، لأبي حامد الغزالی، من قبل أحد المتكلمين والمحدثين والفقهاء الشیعه في العصر الصفوی، واسمـه محسن الفیض الكاشاني. وهو شيء فريد في نوعه، ولم يتكرر في التاريخ الإسلامي.

إن محسن الفیض الكاشاني شیعی خالص ليست له أدنى علاقة أو قرابة مع الفكر غير الشیعی، ولم يقم عند تقيیح كتاب أبي حامد الغزالی بأية مجاملة ومراعاة أو مداهنة، ومع ذلك فقد بقى بعد عملية التقیح الشیعی هذه على يد الفیض الكاشاني ثلاثة أرباع كتاب أبي حامد الغزالی من دون تغيیر، ولم يتمّ سوى تغيیر بعض المواطن في الأبواب الفقهیة والكلامية، التي حلّت محلها آراء واحتمادات الفیض الكاشاني في الفقه والكلام. أما الجزء الأعظم الذي يشتراك فيه الفیض الكاشاني والغزالی، ويوحدهما كأخوين لأم واحدة، فهو باب الأخلاقیات والعرفانیات، التي تمثل بحق جواهر الدين، والهدف النهائي من رسالة سید المرسلین. فهنا يتم الاتحاد والاشتراك بين الشیعه وغيرهم في جواهر الدين وذاتياته، بينما يكون الخلاف بينهم في الأعراض والقصور.

ولهذا السبب أذهب شخصياً إلى جواز اتباع أي واحد من الفقهاء، سواءً كان شیعیاً أو سنياً، في الشرعیات والأمور الفقهیة، أي الأمور القشریة والعرضیة، التي تكون مطلوبة للشارع بالعرض، ويكون العمل على طبق رأي ذلك الفقیه مجزیاً ومبرئاً للذمة.

وعليه نقول: إذا كان تفسير الأئمة للشريعة وشرحها وبيانها وحفظها وصيانتها يعود إلى ظاهر الشريعة فهذا ليس له كثيرون في ميزان التاريخ والتجربة، وأما إذا كان يعود إلى الولاية الباطنية فهو شيء آخر، لا يمكن تفسيره إلا في ضوء (بسط التجربة النبوية)، فيمكن لكل فرد من أفراد الإنسانية؛ طبقاً لسعته وظرفيته، أن يعترف من ورده، وينهل من معينه: **«إِنَّ رَبَّكَ يَسْتُطِعُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْرَرُ»**.

رابعاً: إن حديث إساءة استغلال الأفكار جدير بالسماع. تقولون: لابد من الفصل بين الفكر والتاريخ الفكري. إذا كان التفكير بالله والحرية والمهدوية وما إلى ذلك يعتبر سوء استغلال فعليكم أن تشکروا ذات الفكر، وأن تلعنوا تلك الأفكار الشريرة وغير الشاكرة التي تکفر بالنعمة، وتحاول تعکیر الماء الصالحة، وإبقاء الطامئن على ما هم عليه من العطش.

وطبعاً إن هذا هو أسهل الطرق للتخلص من عواقب نظرية لا تتوافق أمزجتاً. ولكن ليس من الضروري أن يكون أسهل الطرق أصحها.

وقد أشـكـلتـ على طريقة التخلص هذه من المـآـزـقـ في (العقيدة والاختبار)^(١٠)، وقلـتـ: إنـ تـارـيخـ كـلـ فـكـرـةـ يـتـكـونـ منـ بـعـضـ تـكـرـرـةـ وـمـسـاحـةـ اـخـتـارـهـاـ،ـ وـلـاـ يـمـكـنـ اعتـبارـ فـكـرـةـ ماـ فـوـقـ التـارـيخـ،ـ وـأـفـضـلـ مـنـ إـخـضـاعـهـاـ لـلـاخـتـارـ،ـ وـمـنـحـهـاـ درـجـةـ نـجـاحـ خـارـجـ قـاعـةـ الـامـتـحانـ.ـ إـذـاـ كـانـتـ الـحـضـارـةـ حـضـارـةـ إـسـلـامـيـةـ فـعـنـدـهـاـ سـتـكـونـ هـذـهـ الـحـضـارـةـ بـأـجـمـعـهـاـ تـجـسـيدـاـ لـلـإـسـلـامـ،ـ وـإـنـ إـسـلـامـ هـوـ الـذـيـ مـنـحـهـاـ اـسـمـهـاـ،ـ وـنـفـخـ فـيـهـاـ روـحـهـاـ.ـ وـلـاـ يـمـكـنـ اللـجوـءـ إـلـىـ الـمحـاصـصـةـ فـيـ هـذـاـ الـمـجـالـ،ـ فـتـعـدـ مـحـاسـنـ تـكـرـرـهـاـ سـتـكـونـ هـذـهـ الـحـضـارـةـ بـأـجـمـعـهـاـ تـجـسـيدـاـ لـلـإـسـلـامـ،ـ وـإـنـ إـسـلـامـ هـوـ الـذـيـ مـنـحـهـاـ اـسـمـهـاـ،ـ وـنـفـخـ فـيـهـاـ روـحـهـاـ.ـ وـهـكـذـاـ وـنـذـهـبـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ إـلـىـ اـعـتـارـ مـساـوـيـهـ نـتـاجـ مـؤـامـرـةـ قـامـ بـهـاـ أـعـدـاءـ إـسـلـامـ.ـ وـهـكـذـاـ الـأـمـرـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـمـذـهـبـ الـمـارـكـسـيـ،ـ وـالـلـيـلـرـالـيـ.ـ وـكـذـلـكـ النـظـرـيـاتـ الـاجـتمـاعـيـةـ،ـ وـالـفـلـسـفـيـةـ،ـ وـخـاصـةـ فـيـ مـاـ يـتـعـلـقـ بـالـدـينـ،ـ حـيـثـ ذـكـرـتـ أـنـ الـأـدـيـانـ لـاـ تـقـومـ الـيـوـمـ عـلـىـ مـجـرـدـ الـبـحـوثـ الـكـلـامـيـةـ،ـ بـلـ لـابـدـ إـلـىـ جـانـبـ ذـلـكـ مـنـ الدـافـعـ التـارـيـخـيـ.ـ قـلـاـ غـرـوـ أـنـ بـرـعمـ الـأـدـيـانـ قـدـ تـفـتـحـ مـنـذـ قـرـونـ فـيـ رـوـضـةـ التـارـيخـ،ـ وـقـدـ اـنـتـشـرـ عـبـقـهـاـ فـيـ كـافـةـ أـرـجـاءـ الـعـمـورـةـ.ـ وـعـلـيـهـ لـمـ يـعـدـ بـالـإـمـكـانـ غـضـ الـطـرفـ عـنـ هـذـاـ بـسـطـ التـارـيـخـيـ،ـ وـالـاـكـتـفـاءـ بـالـأـدـلـةـ السـابـقـةـ،ـ وـعـدـمـ إـجـرـاءـ اـخـتـارـ عـلـىـ الـخـلـفـيـةـ التـارـيـخـيـ وـالـتـجـربـيـةـ؛ـ اـفـتـاعـاـ مـنـاـ بـصـدـقـ مـقـالـنـاـ،ـ وـالـقـاءـ الـلـائـمةـ عـلـىـ الـذـيـنـ أـسـأـلـوـاـ فـهـمـ إـسـلـامـ.ـ وـيـخـضـعـ لـهـذـاـ اـخـتـارـ كـلـ شـيـءـ،ـ اـبـداـءـ مـنـ الـلـهـ،ـ وـالـنـبـوـةـ،ـ

والخاتمية، والمهدوية، وولاية الفقيه، وكل نظرية أخرى أسهمت في صنع تاريخها، وأثرت في صياغة حياة الناس. على هذه الشاكلة انتقد (كانت) الميتافيزيقية. وبعد ذلك جاء دور نقد الأديان تاريخياً.

إن انقسام الأديان فرقاً، وظهور الكفر والإيمان، والتسيّع والتفسن، إنما هو من مستلزمات بسط تاريخ الأديان، وفعالية ما كان بالقوة. ولا مفرّ من ذلك. وإن تسمية ذلك بإساءة الاستغلال قلب للحقائق، ومسخ للطبيعة، وخلطٌ بين العلم والقيم، في بيان ظاهرة طبيعية وتاريخية. إن التسيّع يرى في التفسن غصناً منحرفاً عن دوحة الإسلام، وثمرة سوء فهم أو إساءة استغلال للإسلام. وفي المقابل نجد أن هذا هو رأي التفسن في التسيّع أيضاً. إن كلّ واحدٍ من المتفاسين يتهم الآخر بسوء الفهم وسوء الاستغلال والانحراف، إلا أن الذي ينظر إلى المسألة من الزاوية التاريخية يحتاط كثيراً في استخدام مفردة سوء الفهم، أو سوء الاستغلال، أو حسنه؛ حذراً من الوقوع في مطب التعسف والخروج عن الحياد. هبْ أنتي سلمتُ اعتباركم الصفوية والبابية والبهائية قراءاتٍ خاصةً عن المهدوية، فهل تعتبرون الشيء ذاته في ما يتعلق بولاية الفقيه المطلقة؟ هل تعتبرونها قراءة خاصةً وسوء استغلال للمهدوية؟ وإذا ذهب شخص إلى ذلك فما هو حكمكم عليه؟ تلاحظون أنه ليس المخرج دائماً باستخدام مشرط (إساءة الاستغلال) ضد كلّ ما لا يوافق أمرحتنا، بل إن شرط الصدق هو أن تتبع حكم التاريخ. وإذا وجدنا البسط التاريخي الماركسي أو الليبرالي خير مرأة للنظر في ذينك المذهبين فعلينا أن لا نبادر إلى كسر تلك المرأة التي تعكس واقع الدين، بل علينا أن نصونها لرؤيتها الوجه. الجميلة والقبيحة. الأخرى. ويجب علينا أن ننظر إلى المهدوية والتسيّع والتفسن من خلال هذه المرأة، وأن ننظر إلى جمالها وكمالها من هذه الزاوية، وخاصة نظرية ولاية الفقيه، التي لا يمكن التأسيس لها من خلال بضعة أحاديث، بل علينا أن ننظر في خلفيتها السياسية والتاريخية، ومنْ يعمل على خدمتها، ومنْ ينادها، وأن نستلهم الدروس والعبر من جميع ذلك.

إن النظر إلى المستقبل مع إغفال الماضي هو من أشد الآفات التي يُخاف منها بالنسبة إلى ما يتعلق بالرؤية الميتافيزيقية الدينية، ولا يمكن التغلب على هذه العقبة إلا من خلال الجهاد والاجتهد.

إنكم فضلتم الديمقراطية المنهجية، وتركتم الديمقراطية الأخلاقية. ولا شك في

أنكم قد أعددتم الجواب مسبقاً عن العلاقة بين ولاية الفقيه والديمقراطية المنهجية التي تذهبون إليها، وكيفية الجمع بينهما. ولا أتصور أنّ من السهل التوصل إلى مثل هذا الجمع والتلتفيق. ولكن على أية حال لست أشك في أنّ المسلمين، وخاصة الشيعة منهم، وعلى الأخص الحكام، سيسعدون لأطروحتكم، ويفرحون بها.

وتبقى هناك مسألتان آخرتان:

الأولى: لقد كان سؤالكم يقول: «كيف نحصل من المهدوية على البطالة وعلى النشاط أيضاً، كما نحصل منها على الاعتراض، وفي الوقت نفسه على الانقراض أيضاً؟». وقد وضعتم فيه اليد على تساؤل وتحقيق هام. وإنّ أول شاهد على إمكان ذلك هو وقوفه وحصوله. والوقوع. كما يقال. أوضح دليل على الإمكان، وبذلك نكون في غنى عن البرهنة والاستدلال. ففي يوم كان الشيعة، وبأمرٍ من فقهائهم، يعمدون إلى دفن أموال الخمس والغناائم والزكاة في الأرض، على أمل أن يأتي الإمام بعد سنوات، بل وقرون، ليعثر عليها بعلمه اللدني، ويتصرف فيها. واليوم لا يرى السيد الخميني دفن الخمس حراماً فحسب، بل ويعتبره من جملة ميزانية وأموال الدولة الإسلامية والحكومة، التي تعمل بجد ونشاط للتمهيد لظهور المهدي. وقد شهد تاريخ الشيعة هذا الفعل والانفعال على الدوام. ولذلك لا ينظر إلى الحجتية حالياً كظاهرة غريبة أو مبتدعة، بل كان على رأسها كبار العلماء والفقهاء.

وأما الشاهد الثاني فهو يتجسد بتاريخ الماركسية، الذي يُظهر بوضوح أنه كلما تم التكهن بوقوع حادثة في المستقبل، كوقوع الثورة البروليتارية، أو قيام المجتمع الشيوعي الالاطبقي...، انقسم المؤمنون بذلك التكهن إلى مجموعتين؛ فهي إما أن تبدل كلّ ما في وسعها لتحقيق أرضية ذلك الوعد؛ أو أنها ترك الأمور لتأخذ مجراتها لوحدها، فيتحقق الوعد على نحو تلقائي، بل إنهم يفرحون لوقوع الفساد في المجتمع والدمار في الأرض؛ لكونه مقدمة لتحقيق ذلك الوعد.

وقد بين (كارل بوب)، في الفصل التاسع عشر من «المجتمع المنفتح ومناؤوه»، كيف أن بعض القائلين والمناصرين للثورة البروليتارية لم يعترضوا الفاشية، التي هي من وجهة نظرهم أسوأ أنواع الفساد البرجوازي، بل واستقبلوها بحفاوة؛ لاعتبارهم إياها آخر مراحل العبور إلى فضاء الشيوعية، فيقول: «كان الاعتقاد السائد هو أنّ الفاشية تمثل

آخر مراحل البرجوازية. ولذلك عندما سيطر الفاشيون على مقاليد الأمور لم يشهر الشيوعيون أي سلاح في وجههم... لقد آمن الشيوعيون بأن الثورة البروليتارية قد تأخرت، وإن هذا الفصل من الفاشية لن يستمر لأكثر من بضعة أشهر، وهو ضروري للتسريع في وتيرة الثورة. ولذلك كانوا في غاية الرضا من أمرهم وعدم لجوئهم إلى إحداث أي تغيير في واقع الأمور، ولم ينظروا إلى استيلاء الفاشية بوصفه خطراً يهدد الشيوعية». كما عبر عن ذلك (ألبرت أشتاين) مرّة؛ إذ قال: «لم يحرك ساكناً من بين جميع حركات المجتمع إلا الكنيسة، أو بعض أقطاب الكنيسة بعبارة أصح».

قارنوا ذلك بمنطق الشيعة، الذين يفكرون برفع وتيرة الفساد؛ بهدف التعجيل في ظهور ولبي العصر. وكذلك قارنوه بنشاط اليهود المؤوب تجاه (الوعد الحتمي)، الذي تقطعه التوراة لهم بالعودة إلى أرض الميعاد. إن هذه الازدواجية في العمل لها من المنطق الواضح ما لا يُبقي أي مجال للشك أو التعجب من وقوع هذه المفارقة التاريخية.

الثانية: استنتاج ما ينبغي مما هو واقع وكائن. لا يخفى على الخبراء أن من المستحيل أن نستنتج الواجبات المناسبة والاعتبارية من الواقع الكائن، وليس الواجبات غير المناسبة. وهذه النقطة قد تم التصريح بها والتبيه عليها في (العلم والأخلاق) أيضاً. وإن استخراج الركود والكسل من النزعة الجبرية من النوع الثاني، دون الأول. والحرّ تكفيه الإشارة.

هل سقطت حقاً في هاوية الضلال؟ —

خامساً: تارة ضحکتم من وضعی المضطرب، وكلامي المشتّت، الذي حاکیت فيه الغربین والنصاری؛ وبکیتم تارة أخرى على حالي المرضیة المزمنة، التي حملتني على هدم الدين وتقطیع أوصاله باسم الإصلاح الديني. وقد جلستم على رفیع قمة الھدایة، تظرون إلى متخططاً في قعر حفرة الضلال، وتذرفون دموع الوداع والیأس. وطبعاً لست أرى نفسي واصلاً إلى الحقيقة، ولكنني في الوقت نفسه لا أرى هذه الطريقة في الكلام، الذي لا أشك في صدوره عنکم إشفاقاً عليّ، لائتاً بكم، وجديراً بهذا البحث العلمي. أليس من الأفضل أن نسقی هذه الحديقة اليافعة بقطرات من الماء قطرة؛ لنجني منها

باتات الورد والأقحوان؟

هل أنا الذي جفوت نهج البلاغة أم أولئك الذين أنكروا خطب وكتب وحكم ذلك الإمام الهمام، وألغوها من السياسة بالمرة؟!

ألم يكن الإمام علي عليه السلام يؤدب رعاياه ويقول لهم: لا تدخلوا على بكلمة حقّ ومشورة عدل، فإنني لست فوق أن أخطئ؟ وحالياً تقوم على اسم نهج البلاغة الذي لا يموت دولة وحكومة في إيران، ترتع فوق عرشها حكام تجاهلوا نهج علي عليه السلام بالطلاق، ووجدوا أنفسهم فوق مستوى النقد، ولا يطالبون رعاياهم بغير الطاعة والانقياد. فلا يصدر اليوم من منابر صلاة الجمعة، وانعقاد مجالس الخبراء، وأجهزة القضاء، ومجلس الشورى، ومؤسسة الإذاعة والتلفزة، صوت إلا في مدح الزعيم. ولا تكتب الصحف الرسمية سطراً أو عموداً إلا في تأييد تعاليم القيادة، دون أن تكون هناك مقوله حقّ أو مشورة عدل. توجد بين جنبي روح قادرة على النقد، ولكن النظام لا يرضي بغير المطيع، والمريد المذعن.

إن المجتمع الذي بُث فيه رسول الله كان علماؤه ساكتون، وجهاه يتصدرون المجالس، كما قال علي عليه السلام: «بأرض عالمها ملجم، وواجهها مكرم». وقد تمثلت رسالة الرسول في قلب هذا النهج غير الميمون، وإعادة الحرمة للعلم والعلماء. وإنني كلما نظرت إلى سارية العلم محطمّة، وأقواء العلماء في الجمهورية الإيرانية ملجمة ومكممة، يعتصرني الحزن على إخفاق النبي الرحمة في إيصال رسالته، وفي الوقت نفسه أزداد يقيناً بضرورة الرسالة النبوية التي يحملها المتورّون في العصر الراهن لإعادة الحرمة للعلم والعلماء.

ألم يقل الإمام علي عليه السلام: سمعت النبي مراراً يقول: لن تمجد أمة حتى يؤخذ فيها من الظالم للمظلوم غير متعنت؟ وحالياً تجلّى مهارة حكامنا في إكراه الناس على التعنة؛ حذراً من المطالبة بحقوقهم. إن مصانع التقديس تعمل ليل نهار لصنع قفل أقوى؛ ليضعبوه على الأفواه، ويلقوا في القلوب رعباً أشد، وقد تجهّزت جميع دكاكين الصحافة لتجميل وجه وجهاء هذا البلد بماء الفضيحة، وتجريدهم من هويتهم، وحذف ناموس العشق ورونق العاشقين، كل ذلك في ظلّ حكومة تتغنى بالعدل العلوي، ولكنها في الوقت نفسه تبيعه بشمن بخس إلى الفقه الصفوي.

أجل، إنني لا زلت أدرس نهج البلاغة، وأثري الأرواح بمعين جواهر هذه الحكمة التي لا تضب. ولكن العجب كلّ العجب منكم، ومن الكثير من العلماء؛ إذ عميتم أعينكم عن كلّ هذا الإعراض عن تعاليم نهج البلاغة، أو تتعامون عنه، معتبرين إياه من الأعراض العارضة على النظام، وتقلبون الموازين، فتبرئون المجرمين، وتتهمون الأبرياء. لكنني -وخلالاً لكم-. منذ أن أدركت أنّ هذه العيوب والأخطاء من ذاتيات ومقومات هذا النظام، الذي كان قد فتح لي جميع أبواب المغافن على مصاريعها، آثرت الاعتزال، طلويًا كشحي عن جميع المكاسب والمناصب والمغريات، وأغضبت عن مطامع الرئاسة، وتوضأت بماء الحقيقة، وكبرت أربعاً، ويممت وجهي شطر الاغتراب، وأصفيت لنداء الوجدان والضمير، وبدأت بنشر المعارف، ونصحت، وأنذرت، ودأبت على نقد السياسة والواقع الراهن، وندرت نفسي لهذه المهمة.

إنّ بياني وبين أهل الرياء بونُ شاسع، وإن الشهرة وتصفيق الجماهير لا يعدل عندي عفطة عنز.

لقد كنتم لسنوات طويلة من المقربين من ركاب الحكم، ووقفتم على تردد واختلاف أرباب العنف وأنصار الشر، ورأيتم كيف يتم تكريمهم ومكافائتهم، ومع ذلك تغضّون الطرف، وتحاولون التستر على آلاف العيوب بمنديلكم الذي لا يكفي لستر واحدٍ منها، وتعتبرون تلك الأمراض المزمنة أعراضًا زائلة.

والأعجب من ذلك الثوب الفضفاض الذي وضعتموه على جسدي التحيل، معتبراً إياي من العناصر المؤثرة في قيام وتأسيس هذا النظام. وأنا لاأشعر بالعار من ذلك، ولكن ينبغي أن تكون هناك حدود للمبالغات: **﴿كَبَرَتْ كَلِمَةٌ تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾**. فأين الضوء الخافت من شعاع الشمس؟! فإنني لم أكون سوى من مشاة المثقفين، مع هوة تصنّعني عصواً صغيراً في تيار المقاومة، وسابقة قصيرة الأجل بوصفي مستشاراً لا أكثر صدقّتي، فلا أنا وظفت أكبر أنواع الديمقراطية وأكملها لمقارنة النظام بها، ولا أنت تستطيعون ذلك من خلال الإشارة إلى (النظام الفتى)، الذي يتعرض إلى هجوم الأعداء الغاشمين، الذين نذروا أنفسهم للإطاحة به، والتكالب عليه من جميع الجهات؛ فإنه دفاع غير موفق، وعلاج غير ناجع. إن الجروح والسموم أفتک من أن تعالج بهذه المرادم الزائفة. ونصيحتي لكم أن تتركوا هذا النوع من الدفاع لخطب الجمعة الباردة، التي لا يتجلّى

تأثيرها على مستمعيها إلا في التأب والشخير، وتتمسكوا بمعايير الشرعية. إذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حكماً قطعياً ثابتاً على جميع المسلمين، وإذا كان للمواطنين حقٌّ، بل تكليفٌ، في أن يأمروا الحكام بالمعروف، وينهواهم عن المنكر، فمن هو المسؤول عن تعطيل وإلغاء هذه الفرضية؟ ولماذا لم يُعد السادة يتحملون النقد والاعتراض؟ وإذا قامت هندسة هذا البناء المتداعي لقضى بإغلاق النوافذ والشبابيك، وعدم السماح للهواء النظيف بالدخول إلى فضاء الدار، وخفض مستوى السقف، حتى لا يمكن الساكن من رفع قامته وهامته، ولا يسمح بتطهير الأدران بماء النقد الصافي، ولا يتم إنعاش صدور الناس وتنظيف رئتهم بهواء الثقافة المنعش، ووضع الأثاث في خارجه، وأدخلت الأوساخ إلى داخله، وإذا ترك المجال للأفاسع والعقارب تسرب وتصرخ في جميع أرجاء البيت، تلangu وتتسع يميناً وشمالاً، وإذا كان التسرب في هذه الدار ينضح من جميع أنحاء سطحه إلى الداخل، فإلى من المفرز والمشتكى؟ ومن الملام في ذلك؟ هل نلقى باللائمة على عابري السبيل أم يجب أن نشكو المهندسين الذين رسموا خارطة هذا البناء؟ وأنّ هو مكان العيب؟ هل هو في الأعراض أم في الجوهر؟ وفي الداخل أم الخارج؟ وفي المركز أم الأطراف؟ صدقني، ليس هناك من عدو لهذا البلد وهذا الشعب أخطر وأشد فتكاً من شجرة الاستبداد الخبيثة هذه، وهذه التركيبة التي توسيّع للجبين والخور. وأن الحديث عن غدر الأجانب، وتضخيم هذا الوهم، هو في حد ذاته فعل آخر من مسرحية الاستبداد.

أعلم، وتعلمون جيداً، الفرق بين موقفي وموقفكم في هذا الحوار، والأقوال الموضوعة على فمي والحرية المنوحة لكم. فمهما بالغت في الحذر وأخذ جانب الحيطنة في نقد الدين والسياسة الراهنة كلما زاد منسوب العقوبة، وبعكس ذلك كلما جاهرتم ورفعتم عقيرتكم بنقدي، والدفاع عن السياسة الحاكمة، كان نصيبيكم من المكافأة أكبر. وهل يمكن المقارنة بين بُدر المكافأة وحُلّ الجوائز وأتون العقوبة؟ فهذا أصبح رئيساً للثقافة، وذاك الآخر أضحى فقيهاً في شورى صيانة الدستور، وأرجو أن تشرق شمس دولتكم. ولكن لا يقوم ذلك دليلاً آخر وشاهدأ على انحراف هذا البناء والبني؟ سماحة الشيخ بهمن بور، أعلم جيداً أن هناك أزمة في الكرم، ولا ينبغي للإنسان أن يعرض عرشه للهتك، وأن هناك شواهد تجارة تبدو على ملامح مشايختنا، ولكننا لا

نجد أثراً من التفاني وإخلاص العشق عليهم، وإذا أرجعت البصر فلن تشاهد غير الخداع والتزوير.

إذا كانت الغاية من التدين تكمن في شقّ الجيوب في مجالس العزاء الضخمة، أو في مدح شخصيته مرموقه والشاء عليها، أو الاحتياط في حكم، أو الجدل حول حادثة أو شخصية تاريخية، أو المساومة على منصب رئاسة أو خلافة، فإنني أتسائل عنه لصالح السطحيين، الذين لا يتثبتون إلا بظاهر الأمور. ولكن أين من ذلك الغزالى، الذي يعمد إلى إحياء علوم الدين، ويفضّل الأخلاق على الفقه؟ وأين من ذلك الخواجة حافظ الشيرازي، الذي يتخلّى عن جميع المجاملات والمساومات، نادراً نفسه لنقد المجتمع الديني، عاقداً العزم على تحطيم الأوثان، والتغلغل في دخيلة المسلمين، وإخراج الكفر الكامن تحت غطاء من التظاهر بالعبودية، ويشقّ ستائر التزوير، ويؤسس لمدرسة المداراة والمروءة؟ وأين من ذلك المولوى، الذي يعلم دروس العشق والحرية، ويشكّو من التناهى والفرق، ويخرج بمعنى واحد من بين جميع الصور المختلفة، ويؤسس لأمة العشق والمحبة، كبديل عن الأمم البالغ عددها سبعين أمة وفرقة؟

إنه لمن الظلم أن نعتبر الأصوات المنددة بالاستبداد في هذه البلاد تأييداً وانحيازاً لـ(الأعداء الغاشمين)، بينما نعتبر السكوت، وإيثار العافية، والاعتزال المفترج، الراضخ للظلم، والتغيير المصلحي، من شروط التدين والزهد والتقوى. ومن الظلم أيضاً القيام بتضخيم الذنوب الفردية، مثل: ترك الحجاب، وتناول الشراب، بحيث تغفل عنها عن أكبر وأعظم المعاصي والذنوب، المتمثلة بالاستبداد. الويل لهذا العصر الذي يقتل الناس، ويختنق الأنفاس. عليكم أن تشکروا نعمة وجود المصلحين؛ فإنهم بمنزلة سحب الربيع، التي لا غنى لنبت الربى عن أمطارها. ألا تخشون عبوس الخريف؟ ألا تخافون قر الشتاء؟ ألا يصيّبكم القلق من الاختناق تحت ركام هذا السقف الواطئ المتداعي؟ إذا كنتم تخافون ذلك فسارعوا إلى الاحتماء بالربيع، وأمطار رحمة الله تبارك وتعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَى آثار رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُخْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾.

البعواش

- (١) يوجد في النص الفارسي تلاعب ظريف في الألفاظ، حيث إنَّ كلمة (بازرگان) في الفارسية تعني التاجر، وقد صادف أن يكون هذا هو لقب المهندس مهدي بازرگان.
- (٢) أصول الكافي، ج .٢.
- (٣) نهج البلاغة، الخطبة: ٣.
- (٤) أصول الكافي ١: ٩٩.
- (٥) نهج البلاغة، الخطبة: ٢.
- (٦) نهج البلاغة.
- (٧) المائدة السماوية: ٢٠٢ . ٢٠٧
- (٨) للوقوف على مقارنة آراء إقبال اللاهوري والأستاذ مرتضى المطهرى والدكتور عبد الكريم سروش راجع: كتاب «وحي وأفعال گفتاری»، لعلي رضا قائمی نیا.
- (٩) لنقد رؤية الدكتور سروش حول الخاتمية راجع: مجلة (معرفت)، العدد ٧٤.
- (١٠) من كتاب «فربيه تر از ایدئولوژی».

المهدوية بين الديمقراطية والحياة العلمانية

حوار مع د. عبد الكريم سروش^(*)

ترجمة: السيد حسن المهاشمي

المهدوية والتنافي مع الديمقراطية —

إذا رجعنا إلى كلمتكم في باريس، وما تبع ذلك من بحوث وحوار مع السيد بهمن پور، فقد قلتم: إن فكرة المهدوية تعارض مع الديمقراطية، فإذا أخذنا عراقة المهدوية والمنفذ في إيران، وكونها من المفاهيم الخالدة، فإننا سنشهد غياباً مستمراً ودائماً للديمقراطية؟!

لا ينبغي تفسير الكلام على هذه الشاكلة. فأنا لم أقل بأن الفكر المهدوي يتعارض والديمقراطية في جميع وجهه وتفسيراته. ولكنه بطبيعة الحال في بعض وجهه يتناهى قطعاً مع الديمقراطية. وقد تم تفسير أكثر ما كتبه حول المهدوية . للأسف الشديد . بهذا التفسير، وقد تم تجاهل الجوانب الإيجابية التي ذكرتها عن مفهوم المهدوية. ومن الواضح أن الجمود السياسي، والأساليب التي انتهجهما الصفويون، والنظريات الفقهية القائمة على المهدوية، لا تسجم مع الديمقراطية.

هل يعني ذلك أن علينا في بحث المهدوية أن نأخذ القراءات المتعددة بنظر الاعتبار أيضاً؟

أجل، يمكن أن تكون هنا قراءات متعددة. وقد أشرت إلى أن المهندس مهدي بازرگان لم (يتاجر) بـ (المهدى)⁽¹⁾. فهو رغم إيمانه بالمهدي، ولكنه لم يُخّذ أداة سياسية. وهنا توجد نقطة هامة، إذ يبدو لي أن الشيعة أخذوا يدركونها بالتدريج. فأنا أرى أن المهدوية كانت تشكل عقبة بالنسبة للشيعة الأوائل، وكانت تحول بينهم وبين إقامة

(*) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران. طرح . وما يزال . سلسلة من النظريات التي أثارت جدلاً واسعاً، كان آخرها حول الإمامة والوحى.

الدولة. فقد كانوا يكتفون بالجلوس والانتظار، قائلين: لن يمضي إلا بضعة أيام حتى يظهر الإمام المهدى، وعندها سنحظى بحكومة عادلة.

وبعد مدة أدركوا أن هذه المدة قد تطول، ولذلك لابد من التفكير جدياً في تأسيس حكومة، وأن نعمل على تنظيم أمورنا.

وكان سبب ذلك أن الشيعة كانوا فرقة صغيرة، وقد اعتبرت هذه الفرقة أن إمام العصر هو المنقذ لها؛ لأنها تتمنى إليه، وأما البحث في الحكومة العالمية فهو من البحوث المستحدثة. كان الشيعة فرقة صغيرة ومستضعفه ومظلومة، وكانت هذه الفرقة تجأر بالشكوى إلى الله على الدوام، قائلة: «اللهم إنا نشكوك إلينك فقد نبينا، وغيبة ولينا، وكثرة عدونا، وقلة عدتنا، وشدة الفتنة، وظهور الزمان علينا». فأعانت على ذلك كله بفتح منك تعجله، وبضررك تكشفه، ونصر تعزه، وسلطان حق تظهره». وبذلك فقد كان صاحب الأمر هو المنقذ لفرقة الشيعة، وكانوا يؤمّنون بأنه سيظهر في يوم ما، عاجلاً أو آجلاً. وهذا بالضبط ما كان عليه الفكر المسيحي في بداياته، حيث كان النصارى يعتقدون أن المسيح سرعان ما سيأتي من غيبته، إلى أن أدركوا أن هذه الغيبة قد تطول، فعمدت المسيحية إلى تغيير نهجها بالكامل، وغيرت كذلك نظرتها إلى الدنيا وإدارتها. إذاً يمكن لنا القول بإمكان الجمع بين المهدوية والديمقراطية، شريطة أن نؤمن بطول غيبة الإمام المهدى عليه السلام، حتى تتمكن من التخطيط في مدة غيبته.

تأثيرات المهدوية على نسق الحياة الدينية —

﴿إذا دخلنا في هذا النمط الفكري فإن هذا يعني دخولنا في العلمانية، وفي ذلك نقوم بإبعاد تفكيرنا الديني، والتخطيط للدنيا بعيداً عن الدين، فأنت بذلك لا تتفق الدين، ولكنك تقرب من نفيه﴾.

﴿وهذا هو ما عليه اليهودية الراهنة. وقد التقى بعض المتكلمين من اليهود أشاء تواجدي في الخارج﴾.

جاء في التوراة: (إن الله تعالى خلق الكون في ستة أيام، ثم استراح في اليوم السابع). وإن الشيخ مطهر قد غمز اليهود في واحد من كتبه، وعرض بهذا الكلام قائلاً ببطلاته، وأنهم أدخلوه في كتابهم المحرّف. مما معنى أن يتخلى الله عن العمل ويمنح نفسه

تقاعداً؟ إن الله في عمل دائم ودؤوب، فهو الخالق والقيوم، وإذا تعزّ لحظة فإنَّ أمر الدنيا سينقلب رأساً على عقب. ولكن هل تعلمون ما الذي يقوله اليهود حالياً؟ إن هذا هو تماماً ما يذهبون إليه؛ إذ يقولون: إن الله قد ترك أمر العالم لأهله عملياً، وقد أوكل الناس لأنفسهم. هذا هو معنى استراحته في اليوم السابع. فلم يكن ذلك عن تعب. أجل، لقد منح لنفسه تقاعداً، وكان ذلك عن قصد منه. وقال: لن أتدخل بعد اليوم في شؤون العالم والكون، فقد خلقته في ستة أيام، ومن الآن فصاعداً عليكم أن تتدبروا أمركم. وكان هذا بداية العلمانية. وهذا لا يعني عدم وجود الله، فهو موجود، ولكنه عاطل عن العمل، وقد فسح لنا المجال لندير أمرنا بأنفسنا.

إن المقترن الذي يقول بأنَّ الموعود بعيدٌ عنا، بحيث يمكن لنا التخطيط لأنفسنا، جيدٌ للغاية، إنما الإشكال عندما نأخذه بنظر الاعتبار. فهل يمكننا أن لا نأخذه بنظر الاعتبار؟ هذا ما أريد قوله. فعندما نأخذه بنظر الاعتبار علينا انتظار نتائج ذلك. عندها يمكن القول: إنكم عندما تدخلون هذا الموضوع في أمر السياسة، وتقيمون السياسة على هذا الموضوع، علينا أن ننتظر النتائج؟ فإذا كان هناك جماعة تؤمن بأنَّ إمام العصر سيظهر بعد ستين أو خمس سنوات، كما كان يعتقد الشيعة في بداية الفية، فكعونوا على اطمئنان أنَّ هذه الجماعة لن تخطط لنفسها سياسياً، ولا اقتصادياً، ولا تهتم بالتنظير بشأن الحرية وحقوق الآخرين.

إن الدولة التي تحاول التمهيد لظهوره، ويقوم برنامجها على هذا الأساس، لن تكون بحاجة إلى هذا التظير.

وعلى أية حال لا يمكن القيام إلا بوحد من أمررين؛ إما أن نتصوره قريباً جداً، فنترك الأعمال نصف منجزة، ليأتي صاحب الأمر فيتمها وينجزها؛ أو نتصوره بعيداً، فنأخذ كل الأعمال والأمور على عواتقنا.

المفهوم

(١) هناك تلاعب لفظي في النصّ الفارسي، فإنَّ كلمة (بازرگان) في اللغة الفارسية تعني التاجر.

الخاتمية والمرجعية العلمية لأهل البيت عليهما السلام

نقد آراء د. سروش

(*)
الشيخ جعفر سبطاني

ترجمة: السيد حسن مطر

مدخل —

ألقى الدكتور عبد الكريم سروش، الذي تربطني به صدقة قديمة، كلمة في فرنسا حول المسائل المتعلقة بالتشيع. وكان لها أصداء واسعة نسبياً. وقد أرسل له المفكر المحترم السيد بهمن بور نقداً على هذه الكلمة. ولكن بيدو أنه لم يقنعه، ولذلك نشر جواباً تفصيلياً على موقعه، والذي يحوزتي حالياً هو هذا الرد التفصيلي الذي أخذته من ذلك الموقع. ونحن بمعزل عن كل هذه الحوارات نستعرض آراء التشيع بشأن (الخاتمية وانقطاع الوحي)، و(المرجعية العلمية للأئمة المعصومين)، و(مصادر علومهم ومعارفهم). ونذكره بأننا قد أجبنا عن أكثر الإشكالات التي طرحتها في كتابنا «أوضاع على عقائد الشيعة الإمامية وتاريخهم»، والذي طبع عام ٤٢١هـ؛ وذلك لأن هذه الإشكالات غير جديدة، وليس هو من أبدعها وابتكرها، وإنما لها جذور في كلام المتقدمين، ولا يسعنا التطرق إليها حالياً. وكذلك استعرضت في كتاب آخر بعنوان «الاعتصام بالكتاب والسنة»، الذي طبع عام ٤١٤هـ، الآراء الشيعية بشأن المرجعية العلمية للأئمة المعصومين، ومصادر علومهم، بحيث لا يؤدي إلى أدنى تعارض بينه وبين الخاتمية. قد يكون عذرها أنه لم يحصل على هذا النوع من الكتب، ولكن كان بإمكانه الرجوع إلى كتاب «منشور عقائد إمامية»، الذي تم طبعه بمختلف اللغات، الأعم من الفارسية والعربية والإنجليزية وغيرها؛ لاشتماله على جميع المسائل التي أثارها بنحو من الأنحاء.

(*) أحد مراجع التقليد، وأستاذ بارز في الحوزة العلمية في مدينة قم الإيرانية. من أشهر الباحثين المعاصرين في علم الكلام، ومن كتاب الفقه المقارن، من إيران.

تعود مشكلة هذا النوع من الأقلام في الأساس إلى أنها قطعت علاقتها بالحوزات العلمية والخبراء والمتخصصين الحقيقيين في المسائل الإسلامية، ثم عمدوا إلى إقامة الحوارات بشأنها ونقدتها. وأنا أطالب به شخصياً، وأطلب من الأصدقاء الآخرين، الذين يطرحون أحياناً أفكاراً جديدة، أن يأتوا بها أولاً إلى المحافل العلمية والحوزوية، ليبادروا بعد ذلك إلى نشر خلاصة تلك الحوارات.

إن هؤلاء الأصدقاء، مهما كانوا بارعين في الكلام، ومهما بلغوا من العلم، يبقون دون مستوى التخصص في المعرف والأحكام الإسلامية. أذكر أن الدكتور سروش انتقد في إحدى خطبه الحوزة العلمية في قم، نافياً أن يكون فيها أي نوع من أنواع التحقيق والإبداع، فعقدت العزم آنذاك (عام ١٣٧٠ هـ / ش ١٩٩١) إلى لفت انتباهه إلى المراكز التحقيقية في قم؛ إذ أحسست أنه يجهل وجود مثل هذه المؤسسات على نطاق واسع. ولذلك فقد أرسلت له دعوة عن طريق بعض الأصدقاء ليقوم بزيارة تفقدية وجولة في مرافق مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام التعليمية والتحقيقية). وبعد أن قام بتلك الزيارة، واطلع على وجود الكثير من المحققين الكبار، وتأليفاتهم القيمة، دون ملاحظته في دفتر المؤسسة، ونحن ننقل هنا نص تلك الملاحظة التي وقعها باسمه:

باسمك تعالى

كانت زيارة مؤسسة الأستاذ المحترم سماحة الشيخ سبحاني التعليمية والتحقيقية توفيقاً من الله تعالى لي. ماذا يمكنني أن أكتب عن هذه الزيارة، سوى التعبير عن مسرتي، وعن تمنياتي للإخوة العاملين في هذه المؤسسة مزيداً من النجاح والتوفيق، وتطوير أمثل هذه المؤسسة في قم وسائر مناطق هذه البلاد، لنحصل على مزيد من المعرفة الدينية؟!

والله ولي التوفيق

عبد الكريم سروش

١٣٧٠/١١/١٣

وبهذا أترك شكواي من هؤلاء العلماء، الذين مارسوا مهماتهم لسنوات طويلة بوصفهم مدافعين عن الإسلام، ومن المستبرئين الدينيين، إلى وقت وفرصة أخرى.

الخاتمية أو انقطاع الوحي التشريعي —

اتفقت كلمة جميع المسلمين وأجمعوا على أن خاتمية النبي الأكرم صلوات الله عليه من ضروريات الإسلام، واعتبارها أصلاً ثابتاً لا يقبل أي تأويل وتحريف في آية الخاتمية، ولا يعطون أي اعتبار لتفسيرها على نحو مغاير لصريحها؛ إذ يقول تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدُ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رُجَالِكُمْ وَلَكُنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّنَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلَيْهِمْ﴾ (ص: ٤٠).

ومضافاً إلى هذه الآية الشريفة هناك الكثير من الروايات الواردة عن النبي الأكرم صلوات الله عليه والأئمة المعصومين عليهم السلام في شأن الخاتمية. وقد سجحت تلك الروايات الذريعة من أيدي الذين يدعون استمرار النبوة، والقائلين بمواصلة الوحي التشريعي والتتجربة النبوية. وقد كتب علماء المسلمين، من السنة والشيعة، الكثير من الكتب والرسائل في هذا الشأن، وعلى الخصوص المفسرون المسلمون كلما بلغوا هذه الآية الشريفة. ولم يشدّ عن ذلك إلا شرذمة قليلة، بنتها الأصابع الاستعمارية، وهي: البهائية، والقاديانية، في الهند، فإنها أنكرت الخاتمية، وبذلك طردت من حظيرة المجتمع الإسلامي.

مفهوم الخاتمية —

إن المراد من الخاتمية هو أنه لن يكون هناك من نبيٍّ بعد النبي الأكرم صلوات الله عليه، وأن باب الوحي سيغلق على الإنسانية، وأنه لن ينزل بعد ذلك على أي إنسان وحي يحمل تشريع حكم، أو تعين تكليف، أو تحليل حرام، أو تحريم حلال. وإن كل فرد يدعى أنه يوحى إليه بأحكام إلهية من قبل الله، وأنه حصل على أحكام جديدة وغير مسبوقة من قبل الله، وهي غير موجودة في الديانة الإسلامية وشريعة النبي الأكرم صلوات الله عليه، فهو مشبوه ومغرض، وهو من وجهة نظر المسلمين منكراً لأصل معلوم من ضرورات الإسلام. ومن جهة أخرى فقد أخبرنا القرآن الكريم عن إكمال الدين؛ إذ يقول تعالى: ﴿إِلَيْهِمْ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نَعْمَتِي وَرَضِيَتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣).

ولنما يتحقق كمال الدين بنزول جميع المسائل المتعلقة بالدين، أعمّ من الأصول والفروع، على قلب النبي الأكرم صلوات الله عليه. وإن صلوات الله عليه قد وضعها تحت تصرف الأمة بنحو من الأنحاء.

إن هذين الأصولين من الأصول التي لا يمكن لأي مسلم أن يتذكر لهما. ولكن هناك إلى جانب هذه الأصول حقيقة لا يمكن التشكيك فيها، وهي أن مدة رسالة النبي الأكرم ﷺ قد استغرقت ثلاثة وعشرين سنة. وقد كان منها ثلاث عشرة سنة في مكة المكرمة، وعشرين سنة في المدينة المنورة. وفي المرحلة الأولى لم تكن الأجراء والدعوة بشكل يساعد النبي الأكرم ﷺ على تبيين جميع المسائل المتعلقة بالعقائد والأحكام والتكاليف الإسلامية. لقد كانت الضغوط والإرهاب السائد في مكة بحيث أمر الله نبيه بترك مسقط رأسه، والتوجه نحو (يثرب)، واختيارها مركزاً لتبلغ دعوته. وقد كانت السنوات العشر من حياة النبي في المدينة مليئة بالحوادث المختلفة والمتنوعة، المصحوبة بالعقد والمشاكل. فمن جهة قاد النبي بنفسه ستة وعشرين غزوة^(١)، وكان بعض هذه الغزوات يستغرق وقتاً طويلاً، مثل: فتح مكة، وحنين، وغزوة تبوك؛ ومن ناحية أخرى جهز ستة وثلاثين سرية للجهاد، وكان يعطيهم التعليمات الازمة، ويوجههم نحو جبهات القتال.

كان محيط المدينة وأطرافها مركزاً لجمعيات اليهود، الأمر الذي فتح باب الجدال من قبلهم مع النبي الأكرم. وبعد خيانتهم المفضوحة اضطر النبي إلى مناجزتهم، وواجه عنادهم وتعنتهم بقوة السلاح، وأجلى قبائلبني قينقاع وبني النضير، ثم توجه نحوبني قريظة وأهالي خير فلحق بهم المصير المعلوم للجميع.

وكان ﷺ في مدة إقامته يكتب رؤساء القبائل، ويعقد المواثيق والعهود السياسية والعسكرية، التي حفظت نصوصها في كتب السير والتاريخ. وإن ما كتبه أحمد ميانجي تحت عنوان «مکاتیب الرسول» يُعدّ من أكثر الكتب جامعية في هذا الخصوص.

وعلى الرغم من الموانع والصعوبات الكثيرة التي أحاطت بالنبي الأكرم ﷺ من كل جانب فقد عمل كلّ ما في وسعه من أجل بيان الأصول والأحكام الدينية العامة للناس. وكان نفسه يُذكر من طريق الوحي الإلهي بأنّ ساحة التشريع لا تخلو من واحدٍ من أمرين، هما: حكم الله؛ أو حكم الجاهلية. وإن كلّ حكم لا يعود بجذوره إلى الإسلام فهو من أحكام الجاهلية. قال تعالى: «وَأَنْ أَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (المائدة: ٤٩). وإن كلّ حكم وقضاء لا ينتهي إلى القوانين والأحكام الإلهية فهو من أحكام

الجاهلية أيضاً: «أَفَحُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنَ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقَنُونَ» (المائد: ٥٠).

وعليه ينبغي القول: إن النبي الأكرم هو خاتم الأنبياء. وقد انقطع بعد رحيله الوحي الشرعي؛ لأنَّه قد أكمل الدين الإلهي. وقد احتوت شريعته كل ما يحتاجه الإنسان لحياته.

ومن جهة أخرى فقد حالت المشاكل والعراقيل دون بيان النبي لبعض الأصول والأحكام العملية. ولجبران ذلك عمد، بأمر من الله، إلى استئمان جماعة على ما لم يستطع بيانه وتوضيحه. وإن تلك الجماعة هم عترته وأهل بيته عليهم السلام، الذين عرفوا في بعض روایات النبي الأكرم بأنَّهم عدل القرآن وأحد الثقلين. قال رسول الله صلوات الله عليه وسلم: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله؛ وعترتي أهل بيتي».

وهنا يأتي التساؤل القائل: ما هي مصادر علوم أهل البيت ومعارفهم؟ وكيف يشرحون الأحكام والتکاليف التي لم ترد في القرآن الكريم وسنة النبي؟ وهذه هي الشبهة التي يؤكد عليها الدكتور سروش. ونحن سنطرح آراءه في عدة محاور، ونعمل على تحليلها، والإجابة عنها.

المحور الأول: عدم انسجام المرجعية العلمية مع الخاتمية —

هذا هو السؤال الذي طرحة سروش في المحور الأول؛ إذ قال: «كيف يأتي بعد خاتم الأنبياء أشخاص يتحدثون؛ استناداً للوحي والشهود، بكلام لا أثر له في القرآن والسنة النبوية، وفي الوقت نفسه تكون تلك الكلمات تعليماً وتشريعاً، وإيجاباً وتحريماً، وعلى مستوى الوحي النبوي في العصمة والحجية، ومع ذلك لا يضر هذا بالخاتمية؟ فما هي تفاصيل الخاتمية وتمنعها؟ وأي شيء تحول الخاتمية دون وقوعه وحصوله؟ وأي فرق بين وجود وعدم هذه الخاتمية الرقيقة والمهمة التي تتقد جميع شؤونها إلى الآخرين؟ لقد عمد الشيعة من خلال طرحهم نظرية الغيبة إلى تأخير فلسفة الخاتمية لقرنين ونصف من الزمن».

إنَّ حاصل كلامه أنَّ الاعتقاد بإمامية المعصومين عليهم السلام، والقول بمرجعيتهم العلمية، يتناقض مع القول بأصل خاتمية النبي الأكرم؛ وذلك لأنَّ معنى الخاتمية هو أنَّ باب الوحي

قد أغلق بعد رحيل النبي الخاتم إغلاقاً كاملاً، ولن ينزل بعد ذلك وحي على أي فرد من أفراد الإنسانية. ومن جهة أخرى فإنَّ معنى مرجعية الأئمة الموصومين عليهم السلام تعني أننا نحصل منهم على أحكام لا وجود لها في القرآن الكريم وسنة النبي. لازم ذلك أنهم أنبياء يوحى إليهم كما يوحى إلى النبي، وأنهم يحصلون على أحكام من العالم العلوي والسماوي.

مصادر علم الأئمة الموصومين عليهم السلام

إنَّ التعارض الذي تصوره الكاتب بين ختم النبوة وبين المرجعية العلمية للأئمة الموصومين عليهم السلام يدلُّ على أنه لم يلاحظ المصادر العلمية التي يستند إليها هؤلاء الموصومون، أو أنه يجهلها. وهنا سنشير إلى مصادر علوم الأئمة الأطهار عليهم السلام. وبذلك سنرى عدم وجود أدنى تعارض بين (الخاتمية) وبين مرجعيتهم العلمية.

أ. الرواية عن رسول الله ﷺ

إنَّ الأئمة الموصومين عليهم السلام يأخذون الأحاديث عن رسول الله، مباشرة أو من طريق آبائهم الكرام، وينقلونها إلى الآخرين. وإنَّ هذا النوع من الأحاديث التي يأخذها كلَّ إمام عن الإمام الذي يسبقه حتى تنتهي سلسلتها إلى رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه موجودة في المصادر الحديثية المعتمدة عند الشيعة بكثرة. ولو تمَّ جمع هذه الأحاديث المروية عن أئمة أهل البيت بسند متصل عن النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه في كتاب واحد لحصلنا على مسند ضخم، يمكنه أن يكون كنزاً عظيماً للمحدثين والفتواه المسلمين؛ لأنَّ الروايات التي تتمتَّع بمثل هذا السند المحكم والمتيقن لا مثيل لها في عالم الحديث. ومن باب المثال نشير، من باب التبرك والتيمَّن، إلى واحد من هذه الأحاديث، التي يقال: إنَّ هناك صورة محفوظة له في خزانة سلسلة (السامانيين) المحبة للأدب والثقافة، وهو الحديث المعروف بسلسلة الذهب: روى الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) سنددين عن أبي الصلت الهروي أنه قال: كنت مع الإمام علي بن موسى الرضا صلوات الله عليه وآله وسلامه عند اجتيازه نيسابور، إذ تجمَّع حوله جماعة من المحدثين في نيسابور، مثل: محمد بن رافع، وأحمد بن حرب، ويعين بن يحيى، واسحاق بن راهويه، وجماعة من أهل العلم، فأخذوا برకاته، وقالوا: نسألك بحق آبائك الأخيار

الأطهار إلا ما حدثنا حديثاً سمعته من أبيك. وعندما أخرج الإمام رأسه من محمله، وقال: «حدثني أبي العبد الصالح موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: حدثني أبي الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام، قال: حدثني أبي أبو جعفر محمد بن علي باقر علم الأنبياء عليهم السلام، قال: حدثني أبي علي بن الحسين سيد العبادين عليهما السلام، قال: حدثني أبي سيد شباب أهل الجنة الحسين عليهما السلام، قال: حدثني أبي علي بن أبي طالب عليهما السلام، قال: سمعت النبي صلوات الله عليه يقول: سمعت جبريل يقول: سمعت الله جل جلاله يقول: لا إله إلا الله حصني فمن دخل حصني أمن من عذابي»، ثم واصل طريقه، فأدار رأسه، وقال: «بشرطها وشروطها، وأنا من شروطها»^(٢).

وعليه فإن جانباً من علومهم ومعارفهم قد توارثوه مشافهة عن آبائهم عن النبي صلوات الله عليه.
الخاتمة صلوات الله عليه.

والمفت للانتباه أن هذا الإشكال الذي يطرحه الدكتور سروش كان مطروحاً من قبل المخالفين في عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام أنفسهم. وقد كان يتم طرحه على صيغة تساؤل، وأحياناً يتبعه اعترافياً، فيسألونهم عن مصدر أحاديثهم ورواياتهم، وكانوا عليهم السلام يجيبون عن هذا التساؤل والاعتراض على النحو التالي: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدي، وحديث جدي حديث علي بن أبي طالب عليهما السلام، وحديث علي حديث رسول الله صلوات الله عليه، وحديث رسول الله قول الله عزوجل»^(٣).

ب. النقل من كتاب علي عليه السلام -

كان الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام مصاحباً وملازماً للنبي الأكرم صلوات الله عليه في جميع مراحل البعثة. وقد تمكّن بذلك من جمع الكثير من أحاديث النبي في كتاب، بل كان ذلك الكتاب في الحقيقة بإملاء النبي صلوات الله عليه وخط علي. وكان من خصوصيات ذلك الكتاب أنه يتوارثه كل إمام عمّن سبقه بعد استشهاده. وقد روی عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال في صفة هذا الكتاب: إن طوله سبعون ذراعاً، وإنه من إملاء رسول الله وخط علي بن أبي طالب، وفيه كل ما يحتاج إليه الناس، حتى الأرش في الخدش^(٤).

ومن الجدير بالذكر أن هذا الكتاب كان يتم توارثه بين الأئمة عليهم السلام. وقد روی

عنه الإمام الباقي والصادق عليهما السلام مراراً وتكراراً، وكان أحياناً يظهره أنه لأصحابهما أيضاً^(٥). وهناك حالياً الكثير من الروايات المنقوله عنه في المجامع الحديثية، وخاصة «وسائل الشيعة»، وهي مثبتة في مختلف أبوابه.

ج. الاستنباط من الكتاب والسنة

كان الأئمة المعصومون علية السلام يستطبّون شطراً من الأحكام الشرعية النازلة على النبي الأكرم عليهما السلام من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. وهو استنباط لم يكن بوسع غيرهم التوصل إليه. ونذكر في ما يلي نموذجاً؛ ليقف القارئ الكريم على أن شطراً من مصادر علومهم كان من هذا النوع من الاستنباطات:

في عهد المُتوكّل العباسي ارتكب رجل من النصارى موبقة الزنا مع امرأة مسلمة، وحيث كان هذا العمل يمثل خرقاً لشروط الذمة فقد حكم عليه بإهداه دمه، ووجب قتله، وعندما أرادوا تطبيق هذا الحكم في حقه بادر إلى النطق بالشهادتين، وأعلن الإسلام؛ لينجو بنفسه، وفقاً لقاعدة «الإسلام يجب ما قبله»، الأمر الذي أدى إلى انقسام فقهاء البلاط العباسي على أنفسهم؛ فذهب جماعة إلى أنه قد أسلم، وقطع صلاته بالماضي، وهذا يدرأ عنه القتل، ويسقط عنه الحد؛ وذهب جماعة ثانية إلى وجوب أن يقام عليه الحد ثلثاً؛ وذهب طائفة ثالثة إلى حكم آخر، فاضطر المُتوكّل العباسي إلى التماس حكم هذه المسألة عند الإمام الهادي عليهما السلام، فقال الإمام عليهما السلام: إن حكمه هو القتل؛ وذلك لأنّ هذا الإسلام المعلن عنه في ساعة الضيق والخوف والفرز يفقد قيمته؛ وذلك بدليل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ﴾ فلم يكُنْ يَفْعُمُ إيمانَهُمْ لِمَا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةُ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عَبَادِهِ وَخَسِيرٍ هَذِهِ الْكَافِرُونَ﴾ (غافر: ٨٤-٨٥)^(٦).

لقد اعتبر الله تعالى في هذه الآية عدم جدواية الإيمان الناتج عن الخوف من العذاب سُنَّةَ إِلَهِيَّةَ لا تقبل التبديل أو التحويل.

لقد قرأ الفقهاء والمفسرون بأجمعهم هذه الآية، وفسّروها، دون أن يوفق أيٌّ منهم إلى هذا الفهم. إنّ هذه المدركات العميقه والواقعية هي من المواهب الإلهية التي خصّ الله بها الأئمة من أهل بيته، وشكل ذلك جزءاً من مصادر علومهم ومعارفهم. ومن هنا قال الإمام

الباقر عليه السلام : «إِنَّ اللَّهَ تَبارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدْعُ شَيْئًا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأَمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبَيْنَهُ لِرَسُولِهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه»^(٧). وقال الإمام الصادق عليه السلام : «مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ وَسَنَةٌ»^(٨). وسائل سمعاء، وهو من الفقهاء، الإمام موسى بن جعفر عليه السلام : «أَكَلَ شَيْءًا فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسَنَةِ نَبِيِّهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه ، أَوْ تَقُولُونَ فِيهِ؟ قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ عليه السلام : بَلْ كُلَّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسَنَةِ نَبِيِّهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه». وكان الإمام الباقر عليه السلام غالباً ما يستشهد بآيات القرآن الكريم، ويقول: «إِذَا حَدَّثْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَاسْأَلُونِي مِنْ كِتَابِ اللَّهِ..»^(٩).

وعليه لم يكن الأئمة المعصومون عليهم السلام مبتدعين في مجال المعارف والأحكام، بل لكل ما يقولونه جذور في الكتاب والسنة. وكان نوع استباطهم مستحيلاً على غيرهم.

د. الإلهام الإلهي —

وهناك مصدر آخر لعلوم الأئمة من أهل البيت عليهم السلام يمكننا تسميته بالإلهام؛ إذ ليس الإلهام من مختصات الأنبياء، فقد تمتع به الكثير من الصالحين والأوصياء على طول التاريخ. فقد أخبر القرآن الكريم عن أشخاص لم يبلغوا مرتبة النبوة، ومع ذلك كان الله تعالى يلهمهم أسراراً من عالم الغيب، من قبيل: (الحضر) صاحب موسى عليه السلام؛ إذ يقول عنه تعالى: «أَتَيْتَهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَمْتَهُ مِنْ لُدُنْنَا عِلْمًا» (الكهف: ٦٥).

إن هؤلاء الأفراد لم يحصلوا على علمهم من الطرق العادية، بل إن علمهم - كما يعبر القرآن الكريم - علم لدني؛ إذ يقول تعالى: «وَعَلَمْتَهُ مِنْ لُدُنْنَا عِلْمًا». وعليه فإن عدم النبوة لا يحول دون حصول بعض الشخصيات الإلهية السامية على الإلهام الإلهي. ويسمى هذا النوع من الأفراد في كتب الحديث عند الفريقيين بـ «المحدثون»، أي أناس تتحدث إليهم الملائكة، دون أن يكونوا من الأنبياء.

فقد نقل البخاري في «صحيحه» عن النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه أنه قال: «لقد كان في من قبلكم من بني إسرائيل من يُكلِّمون من غير أن يكونوا أنبياء»^(١١).

وبذلك فإنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام؛ حيث كانوا مرجع الأمة في تبيان المعارف الإلهية والأحكام الدينية، كانوا يحصلون على أجوبة ما يعرض لهم من الأسئلة عن طريق الإلهام وعلم الغيب، إذا لم يكن الجواب موجوداً في المروي عندهم من أحاديث النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه،

وكتاب الإمام علي عليه السلام^(١٢).

ويمكن لنا أن نستنتج من هذا البيان أن الذين يوردون مثل هذا الإشكال لم يفرقوا بين الوحي التشريعي والإلهامات الإلهية، وتصوروا أن كلَّ من يُلهم لابد أن يكوننبياً بالضرورة. في حين أنَّ كون الإنسان (محدثاً) هو من المراتب التي ينالها الصالحون، فتحدثهم الملائكة، وإن لم يكونوا أنبياء. كما تقدم أن مَنْ لَدُنَّا^{عليه السلام} بذلك بصاحب موسى^{عليه السلام} ، الذي كان حاصلاً على العلم اللدني؛ إذ يقول تعالى: ﴿وَعَلِمْتَاهُ مِنْ لَدُنَّا عَلِمًا﴾، ولم يكننبياً.

تضمين حجية أقوال النبي ﷺ —

إذا كان كتاب الله وسنة النبي حجة حقاً فإننا نجد في سنة النبي المتواترة أن العترة إلى جانب القرآن الكريم؛ إذ يقول النبي الأكرم^{عليه السلام} : «إنِّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله؛ وعترتي». وقد شبه النبي الأكرم عترته بسفينة نوح؛ إذ يقول: «مثل أهل بيتي كسفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تحلف عنها غرق»^(١٣).

وعليه نتساءل: إذا كان علم ومعرفة كل واحد من أهل بيته لا يتتجاوز مستوى علم ومعرفة أي صاحب آخر فلماذا أعطى النبي الأكرم كل هذه المزايا لهم، وفضلهما على غيرهم، فيسميهما تارة بعده القرآن، وتارة أخرى بسفينة نوح؟! إلا يشكل هذا النوع من المزايا والخصائص دليلاً على أنهما كانوا يتمتعون بعلم مختلف عن العلوم التي عند غيرهم، وأنهما في ضوء هذه المعرفة يعمدون إلى توضيح أحكام قد نزلت على النبي مسبقاً، لا أنهم يأتون بأحكام جديدة ومبتدعة؟

استخلاص النتائج —

- ١- كان الأئمة المعصومون^{عليهم السلام} ينقلون الكثير من الأحكام، ويضعونها تحت تصرف الناس، من صحيفة على. وإن ما يقولونه إنما هو بيان لأحكام تم تشريعها مسبقاً، وليس تشريعاً لأحكام جديدة.
- ٢- إذا كان الأئمة^{عليهم السلام} يلهمون من قبل الله بعض الأحكام فالمراد من ذلك هو نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ١٤٢٢ م. هـ

بيان الأحكام التي نزلت على قلب النبي، ولم تتوفر الظروف والشروط لبيانها في وقتها. والذي نرجوه من الكاتب، ومن تردد على ذهنه مثل هذه الشبهات، أن يفرق بين إنشاء الأحكام والإخبار عن الأحكام التي نزلت على رسول الله؛ فإن إنشاء الأحكام الجديدة منافق للخاتمية، إلا أن الإخبار عن الأحكام التي نزلت على قلب النبي إنما هو تأييد للخاتمية، ومن جملة علاماتها وأدلتها. والغريب أن البعض يقبل بحصول الإلهام لأم موسى عليه السلام، أو تكليم الملائكة لمريم العذراء عليها السلام، أو زوج إبراهيم عليه السلام، الوارد خبره في القرآن الكريم، ويستكثرون في الوقت نفسه ذلك على الأئمة المعصومين عليهم السلام، ويشكّون في إمكانية اطلاعهم على الأحكام التي تم تشريعها سابقاً، ومن الآيات الواردة في تكليم الملائكة لغير الأنبياء عليهم السلام: «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرِيمُ إِنَّ اللَّهَ أَصْنَطَفَكِ وَطَهَرَكِ وَأَصْنَطَفَكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ٤٢)؛ «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْ أُمٌّ مُؤْسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ» (القصص: ٧).

لقد كان حديثاً حتى الآن مع شخص يؤمن بالخاتمية وختام عصر النبوّات، ولا يرى للإنسان من سبيل نجاة سوى الإسلام، ولكن بقراءة أخرى. ولذلك أوضحتنا أن خاتمية النبوة لا تاقض المرجعية العلمية لأهل البيت عليهم السلام أدنى معارضة، وأنّ أئمة أهل البيت إنما يعملون على بيان الوحي والتشريع الذي سبق أن نزل على النبي الأكرم صلوات الله عليه.

تناقض في الأقوال—

أجل، إن لدينا هنا عتاباً خاصاً لشخص الدكتور سروش، وهو أنّ هذا الإشكال لو كان صادراً عن الآخرين لكان لنا أن نعذرها، إلا أنّ منْ كان على شاكلة الدكتور سروش فالمفروض أنه يؤمن بسلسلة من الأصول التي لا تسجم مع ختم النبوة وانقطاع الوحي. وتلك الأصول التي دعا إليها الدكتور سروش هي:

- أ. استمرار الوحي النبوى.

ب. الإيمان بالتعددية الدينية والسبيل المستقيمة.

فقد ذكر، في ما يتعلّق بالعنوان الأول، «أنّ التجربة النبوية، أو ما يشابه تجربة الأنبياء، لا تتقطع بشكل كامل، بل يبقى لها حضور مستمر ومتواصل»^(١٤).

وذهب في ما يتعلّق بالعنوان الثاني إلى العديد من السبل المستقيمة، بدلًا من الصراط المستقيم، فآمن بالتعديّة الدينيّة فيّ أوسع معانيها، وقال بأنّ جميع القراءات الإسلاميّة صحيحة، ومدعاة إلى النجاة.

وعليه كيّف يسُوّغ لنفسه تخطئة القراءة الشيعيّة في ما يتعلّق بالأئمّة، ويدّعى إلى الاعتقاد المقابل والمناوئ^{١٥} وكما يقول المثل: يرى القذى في عين الآخرين، ولا يرى الخشبة المعرضة في عينه. وقد قال في بعض تعبيراته:

١- « علينا أن نذعن لهذه الحقيقة بالطلاق. علينا أن نغير نظرتنا. وبدلًا من القول بوجود خط واحد مستقيم في العالم، والكثير من الخطوط المنحرفة والمائلة، علينا أن نرى تقويم جميع الخطوط، رغم تقاطعها وتوازيها وتطابقها، وهناك في الحقيقة امتزاج بين الحقائق»^(١٥).

فإذا كانت جميع الخطوط عنده مستقيمة وصحيحة فكيف يرى عقيدة الشيعة في باب المرجعية العلمية للأئمّة خطًا مائلًا ومنحرفاً عن الصراط المستقيم، فإلى أيّ شيء يشير هذا التناقض بين النظرية والتطبيق؟

٢- «إنّ الإسلام السنّي فهم لِلإسلام. وكذلك الإسلام الشيعي، فهو فهم آخر لِلإسلام، وإن هذا وتوابعه ولوارمه أمر طبيعي وصحيح»^(١٦). فإذا كان الإسلام الشيعي كما يقول. فهماً طبيعياً وصحيحاً عن الإسلام فكيف يذهب الآن إلى الاعتقاد بأن إيمان الشيعة بمرجعية أئمّتهم العلمية أمر غير طبيعي وغير صحيح؟

نظريّة تكميل المعرفة الدينيّة (القبض والبسط) ولوارمهَا الخاطئة —

إنه عندما استعرض نظريّة القبض والبسط في مجلّة «كيهان» قال بأنّ كلّ العلوم البشريّة متراپطة ومتداخلة فيما بينها، كالسبحة في اليد، فعندما يحصل تغيير أو تحرك في أيّ من هذه العلوم فإنّ ذلك يؤثّر بصورة أو بأخرى على العلوم الأخرى، بما في ذلك العلوم الدينيّة.

وقد قلت في نقد هذه النظريّة:

١- إنّ التعبير بالقبض والبسط في فهم الشريعة إنما هو تعبير محترم ومؤدب عن السفسطة والتشكيك الذي ظهر في اليونان، وتمّ القضاء عليه فيما بعد من قبل حكماء نصوص معاصرة. السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ١٤٢٢ هـ . م. ٢٠١١

- من أمثال: أرسطو وغيره. وعلى منْ أراد المزيد الرجوع إلى تلك المقالة.
٢. إن فرضية (القبض والبسط في فهم الشريعة) قد حكمت على نفسها بالموت؛ لأنها تشمل نفسها أيضاً. فلربما تحول هذه النظرية في ضوء سلسلة من الفرضيات في العلوم والمعارف إلى أكثر عمقاً، بل ومتافقاً بينه وبين نفسه أحياناً.
٣. إن هذه النظرية لا تتناسب والخاتمية، في حين أنَّ الخاتمية من الأسس والأصول الثابتة والبدئية في الإسلام. فإننا لو فرضنا تحول الأفكار والعلوم والموضوعات فإن ذلك يشمل الخاتمية؛ بوصفها موضوعاً أيضاً، فلا بد أن يطالها التغيير والتبدل نتيجة للتبدل والتغيير في تلك العلوم.

لقد كان هذا النقد من الوضوح والقوَّة بحيث اضطر أحد مناصريه، الذي أُلف كتاباً تحت عنوان: «نقد بعض الاعتراضات الموجهة لتلك النظرية»، إلى القول بأنه وجده وجيهًا للغاية. فما عدا مما بدا، إذ بادر حالياً، رغم مبانيه في التجربة النبوية، واستمرار الوحي، والاعتقاد بالسبل المستقيمة، والتعددية الدينية، والقول بمختلف القراءات عن الدين، يأتي ويهدم كل ما بناه من خلال انتقاده للفكر الشيعي؟! أما أنا ففي حيرة من أمره! وعليه أن يفتينا مأجوراً.

المحور الثاني: خصائص الأنبياء عليهما السلام^(١٧) —

قال سروش: إنَّ للأنبياء ثلاثة خصائص أساسية، وهي:

- أ. إنهم يحصلون على علومهم ومعارفهم من الله تعالى مباشرة بلا واسطة.
- ب. إنهم معصومون عن الخطأ في القول والفعل.
- ج. إنَّ كلامهم حجة على غيرهم.

وبذلك يصل إلى نتيجة مفادها أننا كلما ذهبنا إلى اعتبار علم أئمَّة الشيعة مباشرةً، وليس اكتسابياً، ومن جهة أخرى نعتبرهم معصومين عن الخطأ في القول والفعل، واعتبرنا حجية كلامهم على الآخرين، فعندما لن يكون هناك أي فرق بينهم وبين الأنبياء، وإنَّ مسألة الخاتمية ستغدو مجرد لفظ بلا مفهوم.

ونقول في تحليل كلامه ما يلي:

أولاً: صحيح أنَّ الأنبياء يتمتعون بهذه الخصائص الثلاث، ولكن بالإضافة إلى هذه نصوص، معاصرة - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ٢٠١١ م. ١٤٢٢ هـ

الخصائص الثلاث هناك خصيصة رابعة لا توجد في الأئمة، فإن للأنبياء مقام النبوة والشريعة، وإن الوحي الإلهي إنما نزل عليهم لأنهم حملة شريعة، ومؤسسون لدين جديد. والأئمة يفتقرن إلى هذه الخصيصة الرابعة، أي إنهم لا يتمتعون بمرتبة النبوة، وليسوا دعاة لشريعة جديدة، وإنما هم مشمولون لنعمة الله، فاستحقوا حمل شريعة النبي الأكرم ﷺ، حيث استؤمنوا واستحفظوا عليها.

ثانياً: صحيح أن الأئمة يتمتعون بهذه الخصائص الثلاث، ولكن هذا لا يعني أن كل من توفرت فيه هذه الخصائص يجب أن يكوننبياً بالضرورة. وكما يقول المثل المعروف: «ليس كل ما يلمع ذهباً». وكما يقول المناطقة: إن بين هذه الخصائص الثلاث وبين النبوة عموماً وخصوصاً مطلاقاً، فكُلّنبي يجب أن توفر فيه هذه الخصائص الثلاث، ولكن ليس كلّ من توفرت فيه هذه الخصائص الثلاث يجب أن يكوننبياً بالضرورة.

ففي ما يتعلق بالخصيصة الأولى، وهي العلم اللدني، يمكن القول: كثيراً ما يحصل ذنو النفوس الطاهرة على علوم من العوالم العلوية إلهاً، دون أن يكون ذلك العلم اكتسابياً، ومع ذلك لا يكونونأنبياء، وقد تقدم أن ذكرنا أمثلة لذلك.

وفي ما يتعلق بالخصيصة الثانية، وهي العصمة، فعلينا التذكير بأن العصمة ليست من الخصائص المنحصرة بالنبوة، فإن السيدة مريم العذراء - مثلاً - معصومة عن كل خطأ؛ بحکم قوله تعالى: «يَا مَرِيمٌ إِنَّ اللَّهَ اصْنَطَّلَكَ وَطَهَّرَكَ وَاصْنَطَّلَكَ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ٤٢)، ومع ذلك لم تكننبية.

وفي ما يتعلق بالخصيصة الثالثة يمكن القول بأن حجية الكلام لا تلازم النبوة، فالعقل - مثلاً - حجة على الجميع، مع أنه ليسنبياً. وهكذا هي فتوى الفقهاء، فإنها حجة على المقلّدين، وليس هناك من يذهب إلى القول بنبوة الفقهاء.

وخلاصة القول: إن هذه الخصائص، سواء كانت مجتمعة أو متفرقة، ليست من العلائم المنحصرة في الأنبياء، وإن كان جميع الأنبياء يتمتعون بهذه الخصائص. وإن ما يمتاز به الأنبياء عن غيرهم هو كونهم أصحاب شرائع، ومؤسسين لأديان. وهذه الخصيصة لا توجد عند سواهم، حتى لو كانوا أئمة. وليس هناك من يدعى ذلك سوى الأنبياء.

ونحن نسأل الكاتب: ما هو المحذور في أن يعلم الله تبارك وتعالى جماعة: ليبلغوا ما أنزله على صاحب الشريعة، ولم تساعدة الظروف على بيانها، ويجعلهم معصومين من الخطأ؛ كي لا يحصل نقض الغرض في إبلاغ الرسالة، ويقول للناس بأنّ تقريرهم عن صاحب الشريعة حجة عليكم؟ فهل تعدّ مثل هذه الموهبة والنعمة مستحيلة عليه وعليهم؟! فيجدرون بنا عدم إنكار التعاليم تحت ذريعة صيانة الخاتمية.

إنّ خاتم الأنبياء صلوات الله عليه، الذي جاء بالدين الإسلامي، وعرفه على أنه الدين الخاتم، والجامع للأحكام الثابتة والباقية عبر العصور، أثبتت بنفسه هذه الخصائص للأئمة من بعده في تعابير صريحة وواضحة:

١- فمن جهة يعبر عنهم بأنهم عدل القرآن؛ إذ يقول: «كتاب الله؛ وعترتي». ولا يخفى أنّ عدل القرآن لابد أن يكون مثله في العصمة والحجية على الناس.

٢- إنّ النبي الأكرم صلوات الله عليه قال للناس: إنّ الهدایة في اتباع العترة، والضلالة في التخلف عنهم، والتمرد على أوامرهم؛ إذ يقول: «ما إن تمسّكتم بهما لن تضلوا أبداً». وقال في شأن أمير المؤمنين على صلوات الله عليه: «أنا مدينة العلم، وعلى بابها».

فهل كان علم الأئمة عليهم السلام بالمسائل العقائدية والعلمية علمًا اعتياديًّا، كالعلم الذي يحصل عليه الطالب من خلال حضوره في الدرس على يد بعض الأساتذة، أو أنهم تعلّموا ذلك بطريق غير عادي، كما هو الحال بالنسبة إلى صاحب موسى صلوات الله عليه؛ إذ يقول عنه تعالى: «وَعَلِمْنَا مِنْ لُدُنَا عِلْمًا»؟

لو كان الأئمة المعصومون عليهم السلام كسائر الناس العاديين فما هو معنى كلّ هذا التأكيد على وجوب اتباعهم؟! وعليه لا ينبغي إنكار سائر التعاليم بحجّة الحفاظ على الخاتمية، فتكون كلمة حقّ يراد بها باطل. مضافاً إلى استحالة أن تكون هذه المعارف وال تعاليم التي وصلت إلينا من الأئمة عليهم السلام نتيجة لدراسة عادية؛ فإنّ كثرتها وعمقها وعظمتها لدليل على أنها ثمار جنة أخرى.

المحور الثالث: دور الأئمة عليهم السلام في حفظ الشريعة وصيانتها

يذهب الدكتور سروش إلى أنه لا دور للأئمة في ذلك؛ لأنّ الشريعة لا يمتلكون شيئاً زائداً عما عند الآخرين، فالكلّ في الهواء سواء! بل إنّ ما عند الآخرين في العلوم نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ٢٠١١ م. ٤٢٢ هـ

والعرفان أكثر من الذي نراه عند الشيعة. وقال في ذلك: «يجربنا الكلام إلى تساؤل عن سمة وصفة حماة علم النبي والمستحفظين على الشريعة، وهو ما أعطيتهم لأئمة الشيعة، واعتبرتم الإمامة لذلك واجبة، واعتبرتم الإمام الغائب هو المستحفظ المعاصر. وعليه لابد أن تبينوا لنا ما هو الشيء الذي احتفظ به هؤلاء الحفظة، وخصّوا به الشيعة، من أمور يفتقر إليها سائر المسلمين؟».

وها هنا نستعرض ادعاء الكاتب باختصار ضمن محورين:

١. صيانة الأئمة الأحد عشر للشريعة.

٢. صيانة الإمام المهدي ﷺ لها في عصر الغيبة.

فيما يتعلّق بالمحور الأول نقول: إنّ جميع المسلمين حول العالم، والبالغ عددهم حالياً ملياراً وأربعين مليون مسلم، يفخرون بأمررين، كانت صيانتهما على عاتق الأئمة المعصومين علیهم السلام، وهما:

١. القرآن الكريم الذي نزل من عند الله بقراءة واحدة، ولكنه صار يقرأ؛ بسبب تشتيت الصحابة، واختلاف لهجات العرب، بسبع قراءات أو عشرة. ونحن نعلم بالضرورة أن القراءة التي نزلت على رسول الله ﷺ واحدة. وعليه لا تصح إلا قراءة واحدة من بين هذه القراءات. وإن سائر القراءات لا ربط لها بالوحى الإلهي من قريب أو بعيد. وقد قال الإمام محمد الباقر ع: «إنَّ القرآن واحد، نزل من عند واحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة»^(١٨). وإن هذه القراءة الصحيحة والرسمية للقرآن هي تلك التي رواها حفص، عن عاصم، عن عبد الرحمن السلمي، وهي قراءة الإمام علي بن أبي طالب ع.

٢. سنة النبي الأكرم ﷺ، من قوله و فعله وتقريره. وقد انتقلت إلى المسلمين من خلال كتاب علي، وأحاديثه، وروايات الأئمة عن النبي، وحفظت بهذه الطريقة؛ وذلك لأن جهاز الدولة بعد رحيل رسول الله ﷺ حرّم رواية الحديث، ومنع كتابته، وعمم قراراً وسّنّ قانوناً بعدم نقل غير القرآن الكريم، إلا في موارد خاصة. وقد استمر هذا المنع لقرن كامل من الزمن، وهي مدة طويلة، وليسنا في وارد الخوض في أسبابها.

فإذا لم يكتب الحديث لمدة مئة سنة، وتم مع ذلك تعطيل تعليم وتداول الحديث، يكون مصيرهذا الحديث معلوماً. وفي هذا الخضم زاد جماعة من اليهود والنصارى المتظاهرين بالإسلام، من قبيل: كعب الأحبار، ووهب بن منبه، وتميم الداري (قاصٌ

المدينة)، وعبد الله بن سلام، وغيرهم، الكثير من الروايات الإسرائيلية والنصرانية ضمن الأحاديث الإسلامية، ولا زال التراث الإسلامي والمسلمون أنفسهم يعانون من ويلاتها. ومن ذلك: أسطورة الغرانيق، التي شكلت أساساً لكتاب «الآيات الشيطانية»، للمرتد الهندي سلمان رشدي. وكذلك الروايات التي تثبت التجسيم والتتشبيه والجبر، التي امتلأت بها كتب الصحاح. وقد أشرنا إلى جانب منها في كتابنا «الحديث النبوى بين الرواية والدراءة»، إلا أن هذه المقالة لا تسع للتعرض لها، وإشباعها بالبحث والتفصيب.

إلا أن الشيعة، وتبعاً لإمامتهم علي بن أبي طالب عليهما السلام، لم يعيروا اهتماماً لهذا النهي، ولم يأخذوا منع تداول الحديث على محمل الجد. فمنذ اليوم الذي رحل فيه رسول الله عليهما السلام وحتى عصر الغيبة كان اهتمام الأئمة بالنشر والأحاديث والتعاليم الدينية، فكان لهم بذلك الفضل الكبير على الإسلام والمسلمين، حيث لعبوا في ذلك دوراً بارزاً في حماية وصيانة سنة النبي من الاندثار. وليس هناك من ينكر عليهم ذلك. ولا يمكننا أن ندرك ذلك الدور الذي لعبه الأئمة المعصومون في الدفاع عن السنة النبوية إلا عندما نقف على الكمم الهائل من الأحاديث التي تم وضعها في عصر بني أمية.

الرسوم الحكومية الداعي إلى وضع الحديث

لقد عمد معاوية بن أبي سفيان، من خلال إصدار مرسومين، إلى تشجيع المحدثين على وضع الحديث في فضائل عثمان، ومن ثم أمر في مرسومه الثاني بتوسيع رقعة وضع الأحاديث، لتشمل فضائل أبي بكر وعمر.

فجاء في مرسومه الأول: «انظروا من قبلكم من شيعة عثمان ومحبّيه وأهل ولادته، والذين يرونون فضائله ومناقبه، فأذنوا مجالسهم، وقربوهم، وأكرموهم، واكتبوا لي بكلّ ما يروي كلّ رجل منهم، واسميه، واسم أبيه، وعشيرته».

وهكذا كان، وأخذت الروايات تروى عن النبي الأكرم عليهما السلام في فضل عثمان، وترسل إلى البلاط الأموي، لتغدو وثيقة يتم الحفاظ عليها في أرشيف البلاط. وحيث كان معاوية يجزل العطاء من يروي رواية ولو واحدة في فضل عثمان، فكان يعطي الكثير من الصلات والكساء والحباء والقطائع، وفيضه، في العرب منهم والموالي، انتشرت عملية وضع الروايات في جميع البلاد الإسلامية، وأخذ المتهاكون على حطام الدنيا يتنافسون

فيما بينهم لنيل الحظوة عند معاوية، فكثرت الروايات المروية عن النبي في فضل عثمان، وزادت على فضائل غيره، فخشى معاوية الفضيحة وانكشاف أمره . وفي ذلك نقض لغرضه . فأردف مرسومه الملكي الأول بمرسوم آخر جاء فيه: «إن الحديث في عثمان قد كثر، وفشا في كل مصر وفي كل وجه وناحية، فإذا جاءكم كتابي هذا فادعوا الناس إلى الرواية في فضائل الصحابة والخلفاء الأولين، ولا تتركوا خبراً يرويه أحد من المسلمين في أبي تراب إلا وتأتوني بمناقض له في الصحابة؛ فإن هذا أحب إلى، وأقرب لعيني، وأدحض لحجّة أبي تراب وشيعته، وأشد عليهم من مناقب عثمان وفضله».

ومن خلال الالتفات إلى هذا النوع من الروايات، التي تعمل على تحريف الحقائق، يمكننا أن ندرك حجم الخدمة التي قام بها الأئمة المعصومون عليهم السلام في الدفاع عن الإسلام والمحمدي الأصيل، والعمل على صيانته وحمايته.

لقد أشرنا حتى الآن . بشكل مختصر للغاية . إلى الجهود الثقافية لأنّمة الشيعة . وأما في المجالات الأخرى فقد مثلت خلافة الإمام علي عليه السلام صورة أخرى لأيام الرسالة النبوية، وتمكن إلى حد ما من إنقاذ المجتمع الإسلامي من السقوط في الإفراط والتفريط. ولكن الأمورين عمداً بعد استشهاده إلى تشويه وجه الإسلام الناصع. وقد وصل الأمر بيزيد بن معاوية؛ بوصفه خليفة النبي الأكرم صلوات الله عليه ، إلى إنكار الوحي، وكان شعاره: «لا خبر جاء، ولا وحي نزل». ومع ذلك لم ينبس أحد ببنت شفة. واستولى سكوت مطبق على المجتمع. وخيم صمت أقرب ما يكون إلى صمت الموتى. الأمر الذي اضطر معه الإمام الحسين عليه السلام إلى التضحية بنفسه وأهل بيته من أجل صعق الأمة الإسلامية وإعادة الحياة في جسدها. وهذا ما تحقق بالفعل، فسرعان ما أخذت الثورات تطلق بشرها لتدرك عروش الظالمين.

ثم أخذ كل واحد من الأئمة المعصومين عليهم السلام بمحاربة الإفراط في عصره، ومواجهة الانحرافات وعدم فهم الدين بشكله الصحيح. وكانوا بذلك يدافعون عن الإسلام الحنيف، والقرآن الكريم، والسنة النبوية. ومن هنا كانوا يتعرضون للسجن والنفي، وحتى القتل والشهادة.

يشهد التاريخ بأنّ الأئمة المعصومين عليهم السلام كانوا يفتمون كل فرصة لنشر الشريعة الإسلامية الصحيحة والدفاع عنها ، باذلين في ذلك قصارى جهودهم. قال الحسن بن علي

الوشاء: شهدت في مسجد الكوفة تسعمائة محدث، كلهم يقول: «حدثني جعفر بن محمد». كما أن أبا حنيفة، رغم ما يحمله من المباني غير الصحيحة، يعترف ويذعن بفضل وعلم الإمام الصادق عليه السلام، واشتهرت عنه عبارة: «لولا السنتان لهلك النعمان»، في إشارة منه إلى السنتين اللتين درس فيها على يد الإمام جعفر الصادق عليه السلام.

وللأسف الشديد لا يسع المجال في هذه المقالة إلى استعراض جميع خدمات الأئمة عليهم السلام للدين والشريعة. ولكننا نرجع القارئ الكريم إلى كتاب العلامة السيد مرتضى العسكري رحمه الله في هذا المجال؛ ليتبين له مقدار الخدمة التي قدمها الأئمة للدين الإسلامي الحنيف، ودفعاً لهم عن حياض الشريعة المقدسة.

إن عقائد الشيعة مفعمة بتزييه الله عن التجسيم، ووصفه بالعدل. وبعكس ذلك نجد عقائد الطرف المقابل تضج بالتجسيم، وعدم تزييه الله بالعدل. ومن باب المثال: يمكنكم الرجوع إلى كتابين في التوحيد، صدرا في قرن واحد، ويمكنكم أيضاً المقارنة بينهما، وهما:

١. توحيد ابن خزيمة (٢٦١١هـ)، الذي يروي أحاديث عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، وفيها ما فيها من التجسيم، وكون الله في جهة، ونسبة الله إلى عدم العدل، مما يثبت أنه استبدل الأحاديث الإسلامية بالروايات الإسرائيلية.

٢. توحيد الصدوق (٣٨١هـ)، وهو مفعم بتزييه الله، ووصفه بما يليق، من العدل وغير ذلك من صفات الكمال والجلال.

كما أن الكتاب الأول لم يُبتل بمشكلة التجسيم والتشبيه فحسب، بل هناك الكثير من أحاديث الجبر أيضاً. وهذا ما ابْتُلَى به أيضاً كُلُّ من صحيح البخاري، وصحيح مسلم، فقد سلكا ذات الطريق التي سلكها ابن خزيمة بعدهما.

وفي ما يتعلق بمسألة الإمام المهدي عليه السلام فالامر مختلف. فالتوقع من الولي الغائب لا يمكن أن يكون كالتوقع من الولي الظاهر، ولكن مع ذلك يقوم في غيبته بنفس ما كان يقوم به صاحب موسى من الأعمال التي لا يمكن للإنسان العادي القيام بها، بل ولا يمكنهم الوقوف على كنهها وأسبابها. فصاحب موسى قام بخرق السفينية، دون أن يدرك ريان السفينية والراكبون فيها الحكمة من ذلك، ولكن نتيجة عمله كانت في صالح أصحاب السفينية. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الجدار الذي كان يوشك أن ينقض فأقامه؛

ليبقى كنز اليتيمين في حرز حرizz. وفي ما يتعلق بالحكمة من غيبة الإمام، وفوائد وجوده بيننا وإن لم يكن ظاهراً، يمكن الرجوع إلى الكتب المصنفة في هذا المجال. وقد أثبتنا دوره في الحفاظ على الأسس، والدفاع عن الثوابت.

المحور الرابع: تحرير العقل البشري بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ -

يفهم من كلامه أنه يذهب إلى أنه: «بعد ختم النبوة ورحيل خاتم الرسل يكون الناس قد أوكلوا إلى أنفسهم في كل شيء، وخاصة في فهم الدين، وأنه لم تعد هناك من حاجة إلى يد سماوية تأخذ بأيديهم، وتعلّمهم كيف يرفعون خطواتهم، ولن يكون هناك نداء سماوي يهدّيهم إلى التفسير الصحيح للدين، ويصونهم من الخطأ في الفهم». «إن الشيعة بدأوا ممارسة هذه الحرية على نحو مباشر، دون تدخل من السماء، منذ بداية عصر غيبة الإمام المهدي، وأما سائر المسلمين. على حد تعبير إقبال اللاهوري. فقد بدأوا ممارسة هذه الحرية على المستوى العملي منذ رحيل النبي محمد ﷺ...».

وهنا نذكر بأن العقل يشكل واحداً من الأدلة الأربع التي يؤكد عليها الفقه الشيعي. ولكن المهم حالياً هو بيان مساحة العقل. إن العقل في ما يتعلق بالعقائد حجة بلا نزاع. والكل يقر ذلك ويذعن به. ولكن في ما يتعلق بالأحكام العملية والفرعية لا يمكن للعقل أن يكون حجة، إلا في رقعة خاصة، تعرف باسم الحسن والقبح العقلي، وأما في غير هذا المورد فعلى العقل. إلى يوم القيمة. أن يستمد العون من الوحي الإلهي، والأكمل بحكم القرآن الكريم من أحكام الجاهلية.

إن ما يقوله الكاتب من أن المجتمع البشري بعد رحيل النبي الأكرم ليس بحاجة إلى إمام معصوم، وإنما عليه مواصلة مسيرة الحياة في هدي العقل، تترتب عليه تبعات سيئة؛ وذلك لأن إيكال الحياة الفردية والاجتماعية إلى العقل العام، لا يؤدي إلا إلى (الفوضوية في المعرفة). فإلى أي عقل عام يتم إيكال بيان الوظائف العملية؟ هناك حالياً الكثير من المذاهب والمدارس الفكرية، الأعم من المادية والروحية، وكلها تدعى أن لها وحدتها، ودون غيرها، الحق في رسم طريقة الحياة للمجتمع، وقادته إلى السعادة، من قبيل: الاشتراكية والشيوعية والليبرالية؛ والوجودية، إلا أن هذه العقول العامة لم تتمكن حتى الآن من الوصول إلى إجماع بشأن مقدمات الاقتصاد، فضلاً عن هداية

المجتمع الإنساني. فهل إيكال الناس إلى هداية بعض الصلحاء، الذين يشهد التاريخ وسيرتهم على تقواهم وطهرهم وعلمهم ومعرفتهم أفضل أم توجيه الحياة الإنسانية إلى أودية تختلط وتزدحم فيها مئات المدارس والمذاهب الفلسفية التي تدعى هداية الإنسان، فلا يحصل على المستوى العملي سوى التخيّط في مختلف الأزمات والمشاكل الحادة؟! كثنا نعلم مقدار الدماء التي سفكت على يد «لينين» و«استالين» من خلال طرحهما فكرة المذهب الاشتراكي، ومدى الرعب الذي استولى على قلوب الناس في هذه الفترة، التي قلما شهد التاريخ مثيلاً لها. وهكذا الأمر بالنسبة إلى النازية في ألمانيا، فهل استطاعت أن تترجم مدعاهما في إسعاد الشعب الألماني على أرض الواقع أم أنها فاقمت من الأزمات، من خلال بذرة الشقاق التي زرعتها بين شعوب العالم، فأحيت بذلك العنصرية والعصبية من جديد؟!

إضاءات من الماضي المشرق —

١- سماحة الدكتور سروش..، إنَّ جميع أصدقائكم يحتفظون لكم بذكريات مشرقية. فأنتم من خريجي المدرسة العلوية في طهران، والمعروف عن طلابها أنَّ الإيمان والأخلاق منصره في وجودهم، وقد وقع حمل مسؤولية إدارة النظام في الماضي والحاضر على عاتقهم.

٢. في بداية عقد الستينات توجهنا برفقتكم ورفقة صديقنا العزيز الدكتور حداد عادل وعدد آخر من الشخصيات إلى لندن؛ للمشاركة في مؤتمر (الإسلام والوطنية)، بدعوة من الرحيل (كليم صديقي)، وقد شاهدتك بأمّ عيني وأنت مشغول بتلاوة الأدعية بعد أداء فريضة الصبح.

٣. وفي الاجتماع السنوي للجنة أمناء (بنياد دانشنامه جهان إسلام) كنتم عند أداء فريضة الظهر والعصر آخر من يغادر المصلى؛ بسبب تقيدكم بأداء التعقيبات.

٤. وفي مناظرة كانت لكم مع الأستاذ إحسان طبرى بمعية الشيخ مصباح يزدي، علا نجمكم عندما قال الأستاذ إحسان طبرى في تعريف المادة: «الموجود مادة»، فأجبته قائلاً: إنَّ التعريف من مقوله الماهيات، دون الوجودات.

٥. في منزل الشيخ فاضل ميدى، وبعد بحث طويل حول (القبض والبساط)، قلتُ

لكم: إن عليكم أن تملأوا الفراغ الذي حصل في الجامعة؛ بسبب استشهاد الشيخ مطهري، من خلال التدريس، وإلقاء الخطب، وأن تبقوا بين المتدينين، لا في يد الآخرين؛ لأنهم لن يبقوا إلى جانبكم إلا لأيام معدودات.

وهنا نقول: أين هذا الماضي المشرق من الكلمات التي صدرت عنكم مؤخراً في التشكيك بأسس وأصول التشيع؟

أختم كتابة هذه الرسالة في ذكرى ولادتكم في شهر آبان من العام الجاري. وهذا يعني مرور ستين ربيعاً من فضول عمركم (من ١٣٢٤ إلى ١٣٨٤). وقد جاء في المثل الفارسي: «چون که شست آمد نشست آمد»^(١٩). وعليه من الأفضل لكم أن تعيدوا النظر في آرائكم.

المஹامش

- (١) الصدوقي، التوحيد، الباب الأول، الأحاديث، ٢١، ٢٢، ٢٣.
- (٢) المصدر نفسه.
- (٣) وسائل الشيعة ١٨: ٥٨، ٢٦، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي.
- (٤) بحار الأنوار، ٢٦: ١٨ - ٦٦.
- (٥) وسائل الشيعة ٢: الباب ١٢ من أبواب لباس المصلي، ح ١.
- (٦) وسائل الشيعة ١٨: ٤٠٨، الباب ٢٦ من أبواب حد الزنا.
- (٧) أصول الكافي ١: ٥٩، باب الرد إلى الكتاب والسنّة.
- (٨) المصدر نفسه.
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) الطبرسي، الاحتجاج: ١٧٦.
- (١١) صحيح البخاري ٢: ١٤٩.
- (١٢) للتعرف على المحدث وحدوده راجع: إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري ٦: ٩٩، وغيره.
- (١٣) مستدرك الحاكم ٢: ١٥١، وغيره.
- (١٤) عبد الكريم سروش، الإسلام، الوحي، والنبوة، مجلة آفتاب، طهران، العدد ١٥: ٦٩.
- (١٥) عبد الكريم سروش، مجلة كيان، العدد ٣٦: ٩، مقال «السبيل المستقيمة».
- (١٦) عبد الكريم سروش، السبيل المستقيمة: ٦، طهران، مؤسسة فرهنگی صراط، ١٣٧٧.
- (١٧) المراد من الأنبياء هنا خصوص أصحاب الشرائع السماوية، والذين يصطلاح عليهم بالأنبياء أولي العزم.
- (١٨) الكافي ٢: كتاب نقل القرآن، الحديثان: ١٢ و ١٣.
- (١٩) ومعناه: إذا بلغت الستين من عمرك فعليك أن تجلس لستريح.

المهدوية والديمقراطية الحديثة

نظرة تأملية في مقولات سروش

(*) د. محمود صدرى

ترجمة: حسن مطر

الأستاذ المحترم الدكتور سروش

بعد التحية والسلام، لقد وجدت الكلمات التي أثرتموها مؤخراً في باب الحقوق والواجبات في الإسلام، ونسبتها إلى الديمقراطية^(١) بدعة ومؤثرة بحق. ولكنني أرى ما ذكرتموه في باب الولاية والمهدوية في التشيع، وعدم انسجامهما مع الديمقراطية الحديثة، جديراً بال النقد والتمحيص، حيث لا توجد هناك من ناحية علم الاجتماع الدينى أية علاقة مقابلة، أو علقة منطقية لا تفك، بين هذه المعتقدات وبين الإعراض عن الديمقراطية والررضوخ للقوانين.

غاية ما يمكننا قوله: إن التعبير عن الولاية أو المهدوية بيان أو ينافق إحدى قراءات الديمقراطية. كما يمكن لنا أن نحصل من كل واحدة من هذه المعتقدات على تعابير موافقة ومنسجمة مع الحرية والإصلاح ولا ففي غير هذه الصورة سنعرض أنفسنا لتيارات لها أول وليس لها آخر.

فيما يتعلق بباب الولاية لو قلنا بأن مثل هذه العقيدة عند الشيعة تضعف إيمانهم بالخاتمية، وتقلل من التزامهم بالديمقراطية . وهو افتراض عليه الكثير الكثير من علامات التساؤل والاستفهام . يخطر هذا السؤال إلى الأذهان، وهو: ماذا جنى أهل السنة من وراء تمسكهم القوي بالخاتمية؟ فنحن نعلم أنه قبل التعبير اللطيف الذي صدّع به إقبال اللاهوري بشأن الخاتمية، واصفاً إياها بنهاية عهد الطفولة الفكرية للناس، وبداية

(*) باحث في علم الاجتماع والفكر الإسلامي.

العقل الاستقرائي، فإنّ أهل التسنين لم يُبدوا أي توظيف ديمقراطي لمعتقداتهم بشأن الخاتمية. وبعد إعلان هذه المزية لم يَجْعَن المسلمين السنة في باكستان، التي كان إقبال الlahori من أبنائها، أي نفع منها. وهذا نحن في الجهة المقابلة نجد الكفار في الهند قد مارسوا الديمقراطية، في حين لم تلمس باكستان المسلمة، بما هي عليه من التسُّنُّ، والإيمان الغليظ بالخاتمية، بعد نصف قرن من استقلالها أطراف الديمقراطية، ولو لبضع سنين. فما هو السبب؟ لأنّ فلسفة إقبال وبيانه لمعنى الخاتمية لم يتحول إلى عقيدة شاملة. وحتى يومنا هذا تكون أكثر الأحزاب الباكستانية دكتاتوريةً من هذه الجماعات الإسلامية السنّية، التي لم تحصل على أدنى نصيبٍ ومسكّة من العقل الاستقرائي. وهنا نجد موضع علم الاجتماع المعريف، وعلم الاجتماع السياسي، وعلم الاجتماع الديني، حالياً، وإلا لكان بإمكانه أن يشرح لنا سبب عدم إفشاء تلك العقيدة في باكستان، وفي سائر البلدان السنّية الأخرى، إلى الديمقراطية. علينا أن نحذر هذا النهج في التحديد الملاكي المثالي الرايّج حالياً . للأسف الشديد . حتى بين الكثير من الناقدين العلمانيين من أبناء وطننا أيضاً؛ إذ يقولون مثلاً: إن الإسلام هو السبب في تخلفنا، غافلين عن أن مجرد العقائد في الغالب ليس هو السبب في ذلك، وإنما يعود السبب في ذلك إلى تفسيرها المتعدد في ضوء الظروف الطبيعية والاجتماعية الخاصة التي تحدد الواقعية الاجتماعية ذات الصبغة الدينية. إن الخاتمية . حتى بعد التفسير الجميل الذي أبداه إقبال الlahori . بحاجة إلى مفسرين مجددين ومختلف علماء الاجتماع ليتم التصديق على استنتاجاتكم . وطبعاً فإن إقبال الlahori ليس هو الواضح لهذه النظرية . وإن نظريته كسائر آراء المصلحين الآخرين من المسلمين . مسبوقة بآيداعات الإلهيات المسيحية . فقد عمد هيكل قبل مئة سنة من مجيء إقبال الlahori إلى توجيهه اعتقاد المسيحيين الراسخ بخاتمية دينهم على هذه الطريقة فلسفياً . وعليه نجد أن العقائد كامنة خلف أستار القابليات الاجتماعية العينية ، وليس ظاهرة في التعينات التاريخية المحتومة .

هل ختم النبوة بالمفهوم الشيعي عامل تشبيط وتخلف؟! —

وهنا سنتعرض لهذه المسألة من ناحية حُلُف القضية. فمن خلال الخاتمية (المهلهلة)

عند الشيعة، التي أخذت في مفروض السؤال مبaitتها ومعارضتها للحرية والديمقراطية، نجد احتدام الثورة الدستورية قبل مئة سنة، وقد حدثت بعد ذلك بخمسين سنة ثورة تاهض الاستعمار الجديد، وشهدنا مؤخراً - قبل ثلاثة عقود - ثورة أخرى تحمل مبادئ الديمقراطية والحرية. وفي الوقت الراهن نجد السيد علي السيستاني في العراق، الذي ينبغي وقتاً لأقوالكم أن تطغى ولایته المهدوية على خاتميته، كما هو الحال بالنسبة إلى أعلم المراجع في عصر الثورة الدستورية (المشروطة)، يميل إلى الديمقراطية، دون الشمولية، والديكتatorية، والجماهيرية الدينية غير الديمقراطية، السائدة في بعض جوانب الحياة السياسية في إيران والعالم الإسلامي. وإذا تغللت بعض العناصر الدكتاتورية داخل الثورة الإيرانية، وعمدت إلى حرف مسارها، فإن الإنفاق يقتضي من الإقرار والاعتراف بأن القصور في ذلك لم يكن من جانب الولاية والمهدوية، بل من نمط الاستبداد الشرقي، والتفكير المناهض للديمقراطية الغربية. علينا أن ندرك أنّ مسألة الراهن، والدعوة إلى الاقتصاد المتمركز، تحت ذريعة الإسلام التقديمي، وتصدير الثورة، إلى غير ذلك من الأمثلة في تلك المرحلة، ما هي إلا موضة عصرية ستتأثر بهوى الأجنحة الثورية من اليسار واليمين. فبأية صياغة راديكالية تاريخية جديدة نستطيع سحب كلّ هذه العribات بمقطورة مهجورة، وخارج عن سكة حديد الولاية والمهدوية عبر الأزمنة السحيقة؟!

إذا ليس هناك ارتباط لمفروض الكلام بين المعتقدات والحقائق الاجتماعية. إن المواجهة بين العقائد ونتائجها في الذهن طريقة غريبة على ميكانيكيّة علم الاجتماع، الذي يربط عقائد الناس وتوجهاتهم بمصالحهم المادية والمعنوية. إن الروابط الصورية والمفروضة آنفاً، من التزعزع، وعدم الاستقرار، ومستعصية على التكهن، بحيث قد تعطي نتائج معكوسه، وعلى خلاف المتوقع. إن الاعتقاد بالجبرية المحضة، بدلاً من الخمول واليأس، يؤدي إلى الحماس الإيماني والاقتصادي. وهناك فرق شيعية، من التي تهمنها بعدم الاعتقاد بهذه الخاتمية مورد بحثكم، هي من الأمة المنبوذة والمبعدة، أي الإسماعيلية النزارية، تعدّ في زمرة أكثر الفرق الإسلامية ليبرالية ورفاهية. إن منتهى المثالية أن نعتقد بأنّ الآراء وحدها توجد واقعية سياسية واجتماعية على نحو تلقائي. إن الناس لا يستطيعون تهجم المفاهيم التاريخية لآراء الدين، إلا في اللحظة التي تتلاقى فيها

الأفكار بالصالح المادية والمعنوية، وبواسطة الطبقات الاجتماعية. وهذا هو المفهوم الذي دعاه ماكس فيبر (الوسائل المنتقة).

فلنرجع الآن إلى المهدوية، التي -بناء على رأيكم- بسبب افتراض العصر الذهبي لآخر الزمان ترفض تلقائياً الحكومات التاريخية، وتعتبرها غاصبة، وقهقرائية، وتبطل الديمقراطية. وهذه طبعاً يمكن أن تكون واحدة من النتائج العملية المترتبة على المهدوية. وكما يقول الدكتور علي شريعتي: إنّ (السريداران)^(٢) عبّروا عن ذلك بشكل آخر. وكان لعلي شريعتي بدوره تعبير آخر. فلنسأل هنا: كيف تأتى لهذا الاعتقاد، الذي كانت جذوره في المسيحية على نحو أشد وأكثر صراحة من الإسلام والتسيّع، أن يتأقلم مع الواقع العلمانية؟ فلنشاهد كيف سار المتألهون من النصارى في هذا المضمار، واعتبروا الهجرة المقدسة من التاريخ والرجعة المحتومة في آخر الزمان مسوّغاً للحكومات العلمانية في أيام الفترة اللامحدودة. وحتى في إسرائيل، التي ذكرتموها في مقالتكم، لم يحلّ اعتقادها بعودة المنقذ الموعود لليهود دون تأسيس حكومتهم الديمقراطية الثابتة في تلك البقاء، ولم تسقطها من الاعتبار. إذاً يجب أن نستقي من ينبوع تلك النظرة التجديدية لأسلوب فهم النصوص الدينية. والحق أنّ مساركم كان على هذه الشاكلة، حتى كلامتك الأخيرة في السوريون. ونأمل من بياناتكم القادمة أن تكون في سياق توضيح كلماتك الأخيرة أيضاً. وعلى هذا النحو يمكننا أن نخرج من المهدوية عند الشيعة بتاريخ مقدس، يعتبر عصر الغيبة مرحلة إيصال الناس إلى أنفسهم، وفترة الديمقراطية، ومنع المسلمين من إقامة وتأسيس حكومة إسلامية ثيوقراطية. إنّ هذا التفسير في الحد الأدنى خير من التفسير الأكثر لي بعض أدعية المهدوية في طهران. ومن غير الواضح في قبال أي هجوم على خطوط الخصم يجرّ الأحبة من دروهم، ويضع ميدان التفسير السياسي للتسيّع تحت تصرف الفاشية، ويشوه مقالاته بنقل أقوالهم في ما يتعلق بالعلاقة بين الإسلام والديمقراطية؟

التجربة اليهودية والمسيحية وإمكان الجمع بين الخاتمية والمهدوية والديمقراطية –

فإذا كان لمفهوم الخاتمية والمهدوية والولائية ما يشابهها في اليهودية والمسيحية

المعدّلة، ومع ذلك لم تحلّ عندهم دون تحقق الديمocratie، فأيُّ مانع من أن يتكرر السيناريو بالنسبة للإسلام والتّشيع، ولا تتفاعل بالشر؟ لماذا نترك طريقنا في نقد الرؤية العامة للدين، والتي أدت إلى إصلاح المسيحية واليهودية. وهي الطريقة التي اتبعتها حتى الآن .. ونتجنب الطريق، لنشغل بوسوسة إشارة الغبار والتفرقة المذهبية والنزع المذهبى المزير والعقيم بين الشيعة والسنّة؟ إن الإشكال الرئيس يكمن في طريقة فهم الإسلام والتّشيع أو التّسني، وليس في أصل ذلك الدين وهذه التوجهات. فلنعود إلى عملنا الأساس في النظر إلى القرآن، والنبوة، والمعاد، والإمامية، والعودة إلى الذات الواقعية، لنرى أي الأديان والمذاهب العالمية أقرب إلى أهدافنا وتطابقها. ولا ننسى التذكير بأن ميزان العقل جزء من أصول الدين لا يقل عن أصول المذهب، وإن الاعتقاد بالنبوة والمعاد لن يكون أهون من الاعتقاد بالولاية والإمامية. وقس على ذلك.

إن رؤية علم الاجتماع الديني تذهب إلى أن المنطق الحاكم والسائل في العالم ليس هو المنطق النحوي، وإنما هو منطق الريان، ويتم تقييم العلاقة بين المعتقدات ونتائجها الاجتماعية لا على أساس المنطق الكلامي، بل على أساسِ من المنطق الاجتماعي. علينا أن نعلم أن الظروف التاريخية والفكريّة في هذا المعاصر تقتضي أحياناً أن تكون أكثر الفرق المقاتلة ساعية وراء السلم، وأكثر المعتقدات مسألة محاربة، وأكثر الأفكار ديمocratie دكتاتورية، وأكثر الأمزجة دكتاتورية ديمocratie. إن مهمّة المصلحين الإسلاميين حالياً تتلخص في التركيز على النصوص الدينية، من خلال الاستفادة من تجارب مذهب ما بعد التوبيخ في أوروبا. إن نموذجنا الذي علينا أن نحتذيه في إحلال الوفاق بين الإسلام والتّصویر الفكري الحديث يكمن في مساعي نهضة (النقد الأعلى) في المسيحية البروتستانتية، و(التصحيح الأعلى) في الديانة اليهودية، (وخاصة جهود الحاخامات الألمان، من أمثل: زكريا فرانكل، وإبراهام جايجر). وكذلك النهضة التي أدت إلى إعلان (الفاتيكان الثاني) في الكنيسة الكاثوليكية، دون النهضات الدينية الخالصة، والحرّوب المذهبية الناشئة عنها، التي شاهد قرائتها في القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا، وفي القرنين التاسع عشر والعشرين في إيران.

نعلم أن بعض الذين يراقبونكم في الغرب يدعونكم بـ (أراسموس الإسلام)، وبعضهم يسمونك بـ (لوثر الإسلام)، ولكنني؛ وبسبب الملاحظات المتعلقة بالظروف

التاريخية والسياسية في إيران، وكذلك بسبب مما تقتضيه العلاقة الاعتقادية والاجتماعية، أرى التسمية الأولى أليق بكم، وأقرب إلى المصلحة الإيرانية.

الهوامش

- (١) في محاضرة بعنوان «التشيّع وتحديات الديمقراطية»، بتاريخ: ٣ مرداد ١٢٨٤ هـ ش، جامعة السوربون.
- (٢) حركة تحررية ناضلت للتخلص من الغزو المغولي لإيران، وكانت نواتها في نيسابور.

الإمامية إتمام للنبيوة

نقد وتعليق على مقولات د. سروش

د. الشيخ حسن رضائي مهر^(*)

ترجمة: حسن مطر العاشمي

مقدمة —

لقد سُمّي العصر الحديث بعصر التقدم، ولكن من جملة خصائصه، التي لا يمكن إنكارها، عدم الالتزام بالقيم الدينية، في إطار التذرُّع بالدفاع عن الحريات وحقوق الإنسان، ونقد كل ما يقيّد حرية المزعومة.

ورغم أنَّ التعارض مع القيم التقليدية من أبرز سمات التقدم المعاصر، إلا أنَّ التقدُّم قد ذهب إلى أبعد من ذلك، فأخذ يتهم كل ما لا ينسجم معه بتهمة التقليد، معداً بذلك أسباب تضليله، ثمَّ إنكاره.

وللأسف الشديد فإنَّ الدفاع المفرط عن التقدُّم والنزعة التجديدية، والتكرر للأصول التي أفلتها الإنسانية طويلاً من الزمن، وإشاعة التفكير المنفلت، والقائم على محورية الإنسان وتحرُّر الإنسان من كل ما يجب تقييده، وكذلك السماح بإنكار كل ما يبدو منافياً للتقدُّم من وجهة نظر الإنسان المعاصر، قد وضع هذا الإنسان المعاصر في موقف يتكرُّر معه لكلِّ ما لا يتناسب ومزاجه، فيعمل على رفضه وتخطيئه بكلِّ صلف وتهور.

وعلى أية حال فإنَّ هذه الصُّرْبة لم تقتصر على الغرب فحسب، بل طالت حتى الوعاء الفكري لما يصطلاح عليهم بالمتروروين والمجددين من الشرقيين أيضاً.
إنَّ الغرض من هذه المقدمة هو الدخول في كلام صدر مؤخراً عن الدكتور

(*) باحث في علم الكلام وفلسفة الدين.

سروش، یفے کلمة تحت عنوان: «إنَّ مُؤسِّسَتَ الدِّينِيَّةِ عَامِيَّةً، وَلَيْسَتْ مُسْتَعْمِيَّةً»^(١). ورغم أنَّ مضمون الكلام الذي نشر عنه لم يكن بالشيء الذي لا تتوقعه منه. ولكن لما كانت أقواله لا تخلو مما يستحق النقد والرد فإننا سنخوض في نقدها ومناقشتها، من خلال ذكر بعض الموارد التي تدعو إلى التأمل؛ بغية توفير الأفكار العامة، والدفاع عن معتقدات المسلمين الدينية والمذهبية.

قال سروش في ما يتعلق بخصوص الفقه: «إنَّ الْفَقْهَ عِلْمٌ ذُو نِزْعَةٍ تَكَيِّفِيَّةٌ. وَلَكِنْ لَمْ يَرِدْ فِيهِ أَيْ حَدِيثٍ عَنِ الْحَقُوقِ. وَيَعْبُرُ عَنْ سَنَّ الْبَلُوغِ بِسَنَّ التَّكْلِيفِ أَيْضًاً. وَلَا أَرِيدُ القولَ بِأَنَّ مَفْهُومَ الْحَقِّ غَائِبٌ عَنِ الْفَقْهِ بِالْمُطَلِّقِ، إِلَّا أَنَّ كَفَةَ التَّكْلِيفِ تَطْغَى عَلَى كَفَةِ الْحَقُوقِ. هَذَا فِي حِينَ أَنَّ الْعَالَمَ الْمُعَاصِرَ يَنْظَرُ إِلَى الْإِنْسَانَ بِوَصْفِهِ كَائِنًا مَحْقَأً. وَفِي الْوَاقِعِ فَإِنَّ مَقْرَرَاتِ فَقْهِنَا كَانَتْ وَلَا تَزَالْ تَعْنِي التَّكْلِيفَ دُونَ الْحَقُوقِ. وَعَلَيْهِ لَابِدُ أَنْ يَقُولَ هُنَاكَ تَوازِنٌ بَيْنَ الْحَقُوقِ وَالْتَّكَالِيفِ. وَعَلَيْنَا أَنْ نَقُولَ بِإِيجَادِ هَذَا التَّوازِنِ».

الحضارة الإسلامية بين الحق والتكليف —

حيث كانت هذه الدعوى المطروحة تدور حول محور مصطلحي (الحقوق) و(التكليف) فإنه من الضروري أن نذكر بعض المقدمات قبل الدخول في النقد والنقاش.

عرف الحق في كتب اللغة بـ (الصدق)، وـ (الصحة)^(٢)، وـ (ما يقابل الباطل)^(٣).

وعرف التكليف بـ (المشقة)، وـ (التعب)^(٤). إلا أنَّ الذي هو محط انتظارنا هنا المعنى الاصطلاحي لهاتين المفردتين. إنَّ الحق في الفقه الإسلامي عبارة عن الأمور المبينة في قانون الشرع، بحيث يجوز للأفراد تغييرها بقصدهم. وفي الحقوق المدنية يعتبر الحق سلطة يمنحها القانون للشخص. وهي في الفقه بهذا المعنى أيضًا، حيث استعملت كلمة السلطة هناك^(٥). وعليه يمكن القول: إنَّ للحق معنian، ويمكنا باعتبارِ أن نتصور لها استعمالين: أحدهما: المعنى العام الذي يكون في مقابل الباطل، ويشمل الحكم والتكليف أيضًا؛ والآخر: المعنى الخاص، وهو السلطة التي تمنح للشخص، ويتعلق بالعين أو المنفعة أو الانتفاع منه. وبعبارة أخرى: «إنَّ الْحَقَّ عَبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْقَوَانِينَ وَالْقَرَارَاتِ الاجتماعية، التي يَتَمُّ تدوينُهَا مِنْ قَبْلِ اللَّهِ؛ بِغَيْرِ إِقْامَةِ النَّظَمِ وَالْقِسْطِ وَالْعَدْلِ فِي الْمَجَمِعِ لِضَمَانِ سَعَادَةِ الْإِنْسَانِ». وطبعاً إنَّ هذا التعريف للحق ناظر إلى الحق الذي هو في قبال

الباطل، وأما إذا كان الحق في قبال التكليف والحكم فسيكون له تعريف آخر، وهو أنه إذا عدَ أمرًا اختيارياً للإنسان كان حفًا^(٢). ومن الواضح أنَّ ما يعدُ اختيارياً للإنسان هو من لوازم الحق في قبال التكليف، وليس تعريفاً للحق.

وأما الحق والتكليف في الفقه فهما عبارة عن «ما يتضمن من القرارات الشرعية مصلحة أكيدة للناس، ولا تكون إرادة الأفراد على خلافه نافذة. وفي هذه الصورة يستعمل في قبال مصطلح الحق، ويسمى الحق والحكم»^(٧). وعليه يمكن القول: «إذا كان للأمر جهة قانونية بحثة، أو كان في حد الوظيفة، وعاد إلى الأشياء، سمي حكماً. فمثلاً: إنَّ حكم الماء والشمس أنها من المطهرات. وبهذا الاعتبار يطلق الحكم على الأحكام والوظائف الفقهية»^(٨).

وبالالتفات إلى ما تقدم يكون ما ذكره الدكتور سروش في شأن كون فقهنا ذات نزعة تكليفية، وحقيقة، واضح البطلان؛ وذلك:

أولاً: إنَّ كلَّ ما ورد في الفقه من التكاليف إنما هو منبثق عن الحقوق المتعلقة بذلك التكاليف التي تم تحديدها في الفقه؛ وذلك لأنَّ كلَّ تكليف ينشأ عن حق موجود، ومن المستحيل عقلًا التفكير في بينهما. ولذلك لا يمكن في الفقه تصور التكليف من دون تصور الحق من الناحية العقلية والمنطقية. فهو لذلك فاقد للدليل الإثباتي. كما أنَّ ادعاء القائل بكون العالم المعاصر يقوم على كون الإنسان محقاً، وليس فيه نزوع إلى التكليف، باطلٌ ومرفوضٌ؛ لما تقدم من التلازم العقلي بين الحق والتكليف. وعليه فإنَّ الإنسان مكْفُوفٌ ومُحْكَمٌ.

ثانياً: في مقام الثبوت قبل أن تكون نصوصنا الفقهية مشحونة بالتكاليف فهي مفعمة بالحقوق، حقوق الله وحقوق الإنسان. وإنَّ جميع أبواب الفقه على أساس حق الله وحقوق الناس.

ثالثاً: إنَّ تأكيد الفقه في مقام بيان المسائل والأحكام على الجانب التكليفي يعود في أسبابه إلى لحاظ مصالح الإنسان، التي ينشدها الدين كواحدة من أهدافه السامية، ومنها: الأخذ بيد الإنسان نحو الكمال والسعادة الأبدية. توضيح ذلك: إنه ليس هناك من شكٍّ في كون الإنسان من الناحية الذاتية يميل إلى المطالبة بحقوقه، ويتهرّب من التكاليف. فهو يعرف حقوقه، وإذا كان لا يعرفها فإنه حيث يصرّ على المطالبة بها سينالها، ولطالما رضي باقتراف الظلم من أجل الحصول على مصالحه، فيستولي على نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ٢٠١١ م. ٤٢٢ هـ

حقوق الآخرين التي يتصورها من جملة حقوقه، وهي ليست كذلك، وفي الوقت نفسه يتصل عن المسؤولية والتكليف. وهنا يأتي الدين، الذي يهدف إلى هداية الإنسان إلى الله تبارك وتعالى، لينبه الإنسان، من خلال سن القوانين، وجعل الأحكام والتكليفات، إلى جانب الحقوق الإنسانية، الأعم من الفردية والاجتماعية، وسيطر عليه، كي لا يتتجاوز حقه، فيعتدي على حقوق الآخرين. عليه ما كان الحق معهوداً للإنسان، ويسعى ذاتياً إلى تحصيله، وكذلك ضرورة بيانه لجهة تحصيله، ولزوم وجود السبب الخارجي بغية اصطياده، لا يمكن القول بمساواته للتوكيل المجهول للإنسان، وما لم يتم بيانه لا يحصل العلم به. ومن جهة أخرى يؤدي إلى تبييه الإنسان إلى عدم التعدي على حقوق الآخرين (حق الله وحق الناس). ولذلك لابد من التذكير أن هذه النزعـة الدينية لا تعنى ميله إلى التوكيل، دون الحق، بل هو من باب التعامل مع أحد وجهي العملة، في سياق الالتفات إلى الأهداف الدينية المتعالية. وهذا الأمر لا يعني نفي الوجه الثاني للعملة. وهذا واضح لكل ذي مسكة. كما أنه إذا تم في بعض الموارد الخوض في الحقوق على نحو أكثر؛ بسبب بعض المصالح، فلا يدل ذلك على عدم لحاظ التوكيل المتعلقة بتلك الحقوق، أو نفيها وإلغائها.

رابعاً: إن جعل التوكيل إنما يكون في سياق إحياء الحقوق. وعليه يجب على الإنسان؛ بحكم العقل، أن يتلزم بالأحكام الإلهية والتوكيل الشرعية في جميع الموارد، وحتى أثناء العمل أو فترات الراحة، وحتى عند الاستحمام، والأكل، والشرب، وسائر الأمور الأخرى؛ بغية مراعاة حقوق الآخرين وحقوقه الخاصة أيضاً. وهذا يكشف عن قوة التدين وشدة التعقل عند ذلك الشخص المتدين.

مِزْعَمَةُ تَنَاقُضِ الْوَلَايَةِ وَخَتْمِ النَّبُوَّةِ —

ذكر سروش في موضع آخر من كلامه أن الإمامة والمهدوية تعارض والختمية. وذهب إلى أن الإمامة، وكذلك المهدوية، بالتفسير الذي يقدمه الشيعة لهذين المفهومين يزعزع الخاتمية، ويفرغها من مضمونها ومحتها. وإليك نص كلامه في هذا الشأن: «مفهوممان رئيسان يميزان التشيع ويمنحانه زخماً وشدداً لا نجدها في العالم السنّي: الميزة الأولى: صفة الولاية، أي تلك الصفة التي كان النبي يتمتع بها، واستمرت بعد رحيله في عدد معين من الأفراد، وليس في جميع الأفراد. ويسّمى هؤلاء الأفراد عند الشيعة بأولياء

الله، وهم الذين يصطلح عليهم بأئمة الشيعة أيضاً. وقد منحوا من الصفات التي ترقى بهم إلى التساوي مع شخص النبي، حتى غدا بإمكاننا القول: إنهم بدأوا يهدّدون بتعريف منصب الخاتمية إلى خطر الزعزعة؛ وذلك لأنّ أئمة الشيعة يحق لهم التشريع، في حين أنّ هذا الحق منحصر بالنبي». ثم قال: «وطبعاً لم يكن الشيعة ليقولوا: إنّ الأئمة محل لنزول الوحي، ولكنهم يستعملون تعبيراً آخر، ويقولون: إنّهم محدثون ومفهومون، وذلك في سعي منهم لتمييزهم عن النبي. ولكن هذا الكلام في روحه يمنح الأئمة لدى الشيعة ذات الشأن الذي يكون للنبي، أي إنّهم يثبتون لهم مقام العصمة، الذي هو مقام النبوة».

ثم استشهد في بحثه بكلام إقبال اللاهوري، وقال: «إنَّ له مطالب بشأن النبوة في كتابه «إحياء الفكر الديني»، وخلاصتها: إنَّ ختم النبوة كان بسبب ظهور العقل الاستقرائي بين الناس. فما قبل ظهور العقل الاستقرائي كانت الحاجة ماسَّةً إلى بعث الأنبياء، ولكن ما إن ظهر العقل الاستقرائي حتى أضحت الإنسان في غنى عن بعث الأنبياء. إنَّ ختم النبوة يعني أنه لن يكون بعد الآن حامل وحيٍ من قبل الله. إنَّ ختم النبوة يعني أننا قد أوكلنا إلى أنفسنا، وأنَّ العقل الاستقرائي قد أغلق باب السماء والوحى بالرتاباج». [١]

وفي ما يتعلّق بهذا الادعاء، وأنّ الشيعة يمنّحون الأئمّة مساقية متساوية
لشخصية النبي ﷺ، يجب القول: وفقاً للأسس الإسلامية فإن الإمامة، وكذلك ذلك
الشروط والشخصية التي يتعين على الإمام التخلّي بها، لا تدخل في نطاق قدرة اختيار
الشيعة، ولا أي شخص أو فرقة، لمنحها إلى الإمام؛ وذلك: أولاً: إنه بمقتضى قوله تعالى:
﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَكَمُ﴾ (الأنعام: ٦٢)، و**﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾** (الأنعام: ٥٧)، يكون الحكم
مختصاً بذات الله تبارك وتعالى، وليس أية جهة أخرى. وهو الذي يستطيع أن يمنّح حقه
لأي شخص، وبالمقدار الذي يريد. وعليه فإنّ لمنطق الولاية منشأ إليها. وهذا البحث قد تم
شرحه وتوضيجه في موضعه بشكل تفصيلي. وثانياً: إنه وفقاً لحكم العقل السليم
بضرورة التاسب بين الظرف والمظروف فإنّ الذي يريد التصدي لمنصب الإمامة عليه أن
يكون واحداً للشروط الالزامية التي تؤهله لحمل أعباء الإمامة. ومن البديهي أن تحصيل
مثل هذه الشروط لا يكون إلا من طريق الباري تعالى وأذنه. وعليه فإنّ كلّ شخصية
وصفة تم لاحظها بالنسبة للأئمة في القاموس الديني والمذهبى لم تمنّح إليهم من قبل

الشيعة، وإنما هي مأخذة من النصوص الدينية، الأعم من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة. وقد وقع الدكتور سروش في هذا الخصوص في مغالطة من خلال إلقاء مسألة انحرافية، وهو ما يدعى في الإنگليزية بـ(The Red Herring). وعليه فإنّ الادعاء بأنّ شخصية الأئمة من صنع الشيعة أمر مختلف ومغاير لما أراد استنتاجه من أن الإمامة تعارض مع الخاتمية^(٤).

وفي ما يتعلق بهذه الدعوى، وهي حق التشريع للأئمة من وجهة نظر الشيعة، في حين أن التشريع من حق النبي، يجب القول: إنّ هذا الادعاء لم يرد في أي واحد من النصوص والمصادر الشيعية المعتبرة. ولا نعلم المصدر الذي عمد سروش إلى استقاء معلوماته منه. إن كبار علماء الشيعة، من الصدر الأول وإلى يومنا هذا، لم يذكروا في تصنيفاتهم، ولا في سيرتهم العملية، مثل هذا الشيء. بل وفقاً لل تعاليم الإسلامية والشيعية ينحصر حق التشريع بالله تعالى. وإن النبي ﷺ إنما يأخذ التشريع وتقنين القوانين من قبل الله تبارك وتعالى، وبلغها للناس. وعليه فحتى النبي الأكرم ﷺ لا يحق له التشريع، خلافاً لدعاه من أن حق التشريع منحصر بالنبي، فضلاً عن الأئمة من أوصيائه. وعليه يذهب الشيعة إلى أن مهمّة النبي الأكرم ﷺ تكمن في إبلاغ الشريعة وتطبيقها، وأما مهمّة أوصيائه الطاهرين فتكمّن في بيانها وتقسيّرها، والمحافظة عليها.

وأما في ما يتعلق بالاعتقاد باختصاص الأئمة علية السلام بكونهم محدثين وملهمين فيجب القول: أولاً: إن الاعتقاد بكون الأئمة علية السلام محدثين وملهمين، خلافاً لدعاه، ليس من مختصات الشيعة. وإن الرجوع إلى نصوص أهل السنة يثبت عدم اختصاص هذا القول بالشيعة. مضافاً إلى أن اختصاص الشيعة. بهذا القول لا يشكل طعناً عليهم، أو دليلاً على عدم إمكانه.

وثانياً: إن كون أئمة الشيعة علية السلام محدثين وملهمين لا ينافي الخاتمية؛ وذلك لأنّ ختم النبوة لا يعني ختم التحديث^(١٠) أو الإلهام^(١١). فمن الممكن أن يبلغ شخص من ناحية صفاء سريرته وكماله المعنوي مرتبة تحدث له معها، كما يقول العرفاء، سلسلة من المكاففات، وتتضح له بعض الحقائق من طريق الإلهام، ولكنه غير مدعو من ناحية الله مباشرة للتبلیغ وهداية الناس^(١٢). وفي العقيدة الإسلامية لن يكون هناك شخص بعد النبي ﷺ يأتي بشريعة جديدة من خلال الوحي. وإن هذا المعنى من الخاتمية لا ينافي

وجود شخص يُحدث أو يلهم حتى ولو كان هذا المحدث والملهم من غير أئمة الشيعة، كما هو واقع أيضاً.

وثالثاً: إذا كان إلهام الأئمة عليهم السلام يشكل تحدياً للخاتمية كان الأمر كذلك بالنسبة إلى القول بإلهام غير الأئمة عليهم السلام.

ورابعاً: كان عليه أن يدخل البحث بدقة أكبر. وبدلاً من تخطئة ورد هذه العقائد، وبعيداً عن النسب غير الوجيهة في إضعاف التشيع، وجب عليه طي هذه البحوث بشكل منطقي وعلقي. وبدلاً من الخوض في هل أن الشيعة قالوا بهذا الشيء أو لم يقولوه كان عليه الخوض في إمكان مثل هذه المسألة عقلياً ومنطقياً.

وفي خصوص عصمة الأئمة، التي تم التشكيك فيها، وإنكارها، يجب القول: إن من جملة ما يفخر به الشيعة والتفكير العلوي، الذي يهيمن على عمق الكيان الشيعي، هو الاعتقاد بعصمة الأئمة عليهم السلام. إن النبي الأكرم صلوات الله عليه يتمتع بشؤون خاصة؛ منها ما هو من مختصاته التي لا يشاركه فيها غيره، من قبيل: النبوة، والرسالة، وكونه صاحب شريعة، وأنه مرتبط بالوحى؛ ومنها ما يشاركه فيها غيره، من قبيل: العصمة، التي يتمتع بها الأئمة عليهم السلام أيضاً.

إن الذي يعارض مع النبوة ويضعف الخاتمية . على حد تعبير سروش . هو ادعاء التمتع بنفس شؤون النبي الخاصة، وليس الاتصال بشؤونه العامة. وطبعاً فإن اعتقاد الشيعة بعصمة أهل بيته صلوات الله عليه يقوم على براهين عقلية متقدة لا يوجد أدنى شك فيها ، كما تم بحثها في محله . وعلى أية حال يقول الأستاذ مطهرى : «إذا عرّفنا الإمامة بأنها متمم للنبوة فهذا يعني . من ناحية البيان الدينى . أن وجود الإمام ضروري لواصلة مهمة النبي في بيان الأحكام الدينية . وإن نفس الدليل الذي يثبت ضرورة عصمة النبي يثبت ضرورة عصمة الإمام أيضاً»^(١٢) . وإذا لم يذهب أهل السنة إلى عصمة أبي حنيفة فلأنهم لم يجدوا فيه وفي أمثاله ما يوحى بشروط العصمة.

نظريّة إقبال، نقد وتعليق —

وبعد نقد ومناقشة أفكار إقبال اللاهوري في هذا الخصوص لا نرى ضرورة لنقد ما قاله سروش . وإن خلاصة ما قاله العلامة إقبال اللاهوري في باب فلسفة ختم النبوة

يمكن شرحه على النحو التالي:

أـ الوحي نوع غریزة. وعليه تكون هداية الوحي من نوع الهدایات الغریزیة. ومن خصوصیات القوّة الغریزیة أنها تضعف من خلال ازدهار قوّة الحس والتخیل، وأحياناً من خلال تطور التفکیر والعقل، والعبور من المراحل الابتدائیة والبدویة، وعندھا ستختلي الغریزة موقعها لصالح العقل، ويحل العقل البشري محل الوحي الإلهی.

بـ لما كانت الھادیة السماویة من نوع الھادیة الغریزیة فإنھا إذا وقعت في قبال الھادیة العقلیة متى ما حصل عليها الإنسان فإنھا ستفقد فاعلیتها، وتحل الھادیة العقلیة محل الھادیة السماویة. وهو في الحقيقة يصف عالمين للإنسان: العالم القديم؛ والعالم الجديد. ويرى أنّ النبي يعود إلى العالمين؛ أي إنه من ناحیة الوحي يعود إلى العالم القديم، وفي ما يتعلق بالدعوة إلى التفکیر في الطبيعة يعود إلى العالم الجديد. وعليه لابد من انسحاب الھادیة الغریزیة، بما في ذلك الھادیة السماویة، المتعلقة بنظره بالعالم القديم، بعد تحقق العالم الجديد، لصالح العالم العقلی^(٤). وطبعاً إن إقبال نفسه كان يذهب إلى حاجة الإنسان إلى الدين والھادیات الدينیة بعد الخاتمیة. ولكن على أية حال هناك تعارض مع ما يذهب إليه وما يقوله في تفسیر فلسفة الخاتمیة.

هناك إشكالات عديدة وردت على هذا التفکیر من قبل العلماء المسلمين، وهي:

١. مخالفه الضروري من الدين: إذا كان القول بالخاتمیة يعني استبدال الھادیة العقلیة والعقل الاستقرائي التجربی بهادیة الوحي فهذا يعني غلق باب هداية الوحي، وأنه لم تُعد لليأسن المعاصر من حاجة إلى تعالیم الوحي وتعالیم النبي الأکرم ﷺ. ولازم ذلك تعطیل أصل الدين. وكما قال الأستاذ مرتضی مطهری: «ختم الدين، وليس ختم النبوة»^(٥). وإن ما يقال، من أنّ الوحي من مقولۃ الغریزة، مرفوض؛ وذلك لأنّ النسبة القائمة بين هاتین المفردتین، من حيث المفهوم والمحتوی، هي نسبة التباين، دون نسبة التساوی، أو العموم والخصوص المطلق، أو العموم والخصوص من وجہه؛ وذلك لأنّ الغرائز والأعمال الغریزیة تولد مع الفرد، فهي غير اکتسابیة. مضافاً إلى عدم استفادتها إلى الشعور والإدراك. كما أنها من ناحیة المرتبة والمنزلة دون الحس والعقل. في حين يقوم الوحي على الشعور والإدراك، اللذین يتطرق إليهما الاكتساب. كما أنه من ناحیة المرتبة أسمى من الحس والعقل. وعليه مهما بلغ العقل البشري من الرقي، وبالغ في ذلك، فإنه

يبقى دون مرتبة الوحي، فتكون الحاجة إلى الوحي أمراً ضرورياً وغير منكر، حتى بعد نبوغ الإنسان عقلياً.

٢. اختلاف الغريزة عن العقل في الوظائف والتطبيقات: إن استبدال أمر بأمر آخر إنما يمكن تصوره إذا كان كلُّ من البديل والمبدل مشتركين في موضوع الاستبدال، وإن لم يمكن تصور معنى صحيح للاستبدال.

وعليه إذا افترضنا الوحي غريزة فإن ظهور العقل والتفكير؛ بالنظر إلى اختلاف الوظائف بين كلَّ من الغريزة والعقل، لا يشكل دليلاً على عدم فاعلية الغريزة في ما يتعلق بوظائفها، واستخلاف العقل لها؛ فإن أموراً من قبيل: حبَّ الجمال، وحبِّ الذات، وحنان الأم على ولدها، التي هي من الأمور الغريزية، وتولد مع الإنسان، لا تزول حتى بعد بلوغ الإنسان عقلياً وفكرياً، بل وتشتد وتترسخ في أعماق وجوده، وتزداد فاعلية في مسيرة الإنسان التكاملية.

٣. إنَّ لازم دعوى العالمة إقبال الlahوري أن تكون التجارب الباطنية (مكاشفات أولياء الله) من الأمور الغريزية أيضاً. وبعد ظهور العقل الاستقرائي تسقط الغريزة عن الفاعلية. وهذا مخالف لعتقد إقبال الlahوري نفسه في باب التجربة الباطنية والمكاشفات والإلهامات^(١٦).

٤. الإشكال الآخر أنه على فرض تقديم العقل الاستقرائي المحس؛ بوصفه بدليلاً عن الوحي، ببيان أنَّ الإنسان بعد الخاتمية أو ظهور التفكير العقلاني والنبوغ العقلي أصبح غنياً عن هداية الوحي، فإنه لابد من الالتفات إلى أن البشر ليسوا جميعاً على درجة واحدة في التوفّر على مثل هذه العقلانية، بحيث يتمكّنون من تلبية متطلباتهم وأحتجاجاتهم، من دون اللجوء إلى الهدایة الدينية والتعاليم السماوية. وحتى مع افتراض وجود شخص واحد يواجه مثل هذا الظرف فأيُّ منهم يمكن منه مشروع الهدایة؟ هل يمكن القول: إنَّ جميع الناس، من حين الخاتمية فما بعد، قد بلغوا هذا النبوغ العقلي المنشود أو إنهم سيبلغون هذا المستوى من النبوغ العقلي؟! وتردُّ هنا إشكالات أخرى على هذا التفسير من الخاتمية، ولكننا سنكتفي بهذا المقدار؛ رعاية للاختصار.

وأما بشأن التساؤل القائل: هل الاعتقاد بالإمامية يتعارض مع الخاتمية، كما يقول سروش، أم لا؟ فالجواب: من خلال نظرية إجمالية نقّيها على معنى الخاتمية وشؤون

الإمامية يتضح أنه لا يوجد أدنى تعارض في هذا الخصوص؛ وذلك أولاً: إن الخاتمية تعني ختم باب الشرعية، بمعنى أنه لن تكون هناك شريعة بعد شريعة الإسلام، وأنه لن يوحى إلى شخص من قبل الله تبارك وتعالى بوصفهنبياً ومبعوثاً برسالة جديدة. وقد عرف اللغويون الخاتم ببلوغ الشيء نهايته وختامه^(١٧)، ووضع الختم على الشيء^(١٨). ومن البدھي أن الشيء ما لم يبلغ نهايته لا يختتم. وعليه فإن الخاتمية تعني أن النبي الأكرم ﷺ قد ختم الشرعية، وأن جميع مراتب الدين قد بلغت غايتها ونهايتها في الشريعة الخاتمة. وطبعاً فإن هذا لا يتفاوت شأن الإمام علیه السلام في تفسير الشرعية؛ وكذلك حفظها. وهذا لا يتفاوت مع مقاماته، من قبيل: الارتباط بالله تعالى من طريق الإلهام، أو نزول الملك عليهم؛ إذ لا شيء من ذلك يلازم النبوة. وقد قال تعالى في محكم كتابه حكاية عن السيدة مريم العذراء علیها السلام: «فَتَمَّلَّ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مريم: ١٧). ومن أسماء سيدنا فاطمة الزهراء علیها السلام المحدثة؛ لأن الملائكة كانت تحدثها وتتكلّمها. إن نبوغ الإنسان عقلياً وإن كان بالإمكان عده من علل وأسباب الخاتمية، إلا أن نفس الشرعية قد بلغت درجة تمكّنها من الانضباط بمهمة تبليغ الدين، وهي ذات المهمة التي كان يقوم بها الأنبياء التبليغيون. ولكن هل كان بإمكان الإنسان أن يبلغ العقل الاستقرائي دون هداية من قبل الذين أخذوا روح الدين ولبابه من النبي الأكرم ﷺ؟ وعلى أية حال فإن العقل - حتى في أعلى درجاته - يحكم بضرورة الرجوع في فهم أحكام الدين، بل وفي فهم أي فرع من فروع المعرفة، إلى المختصين، حتى بالنسبة إلى العقلاة أنفسهم. وهذا، بالإضافة إلى أنه يثبت ضرورة وجود الإمام المقصوم، يؤكّد في الوقت نفسه على ضرورة ووجوب الرجوع إليه عقلياً؛ بغية فهم الدين والوحى.

ومن الحكم الآخر المترتبة على ضرورة وجود الإمام علیه السلام، حتى مع ظهور البلوغ والتقدم العقلي لدى الإنسان بوصفه فلسفة الخاتمية، هو أنه حتى عقلاً المفكرين، وكذلك علماء الدين، يختلفون في فهمهم للتعاليم السماوية والمواضيع الدينية. وفي هذه الصورة من الضروري أن يكون هناك إمام متصل بالنبي ﷺ، قد أخذ عنه الدين مشافهة؛ ليخلص الدين من هذه الاختلافات، ويعمل على حفظه وصيانته.

والامر الآخر أن النبي الأكرم ﷺ، حيث لم يسعه بيان جميع الأحكام التي

نزلت عليه إلى الناس وحياً، بسبب عدم استعداد الناس لتقبّلها، كان عليه أن يعلّمها شخص يستطيع بعد رحيله عليه السلام حملها إلى الأجيال اللاحقة، وتعليمهم إياها عندما تتح له الفرصة. ولم يستطع تحمل هذه المهمة على عاتقه سوى الإمام عليه السلام، وعليه فإن الإمام مفسّر للدين، كما كان النبي، مع فارق أنّ النبي كان يأخذ تعاليمه من الوحي، في حين يأخذها الإمام عليه السلام من النبي عليه السلام.

والخلاصة هي أنّ الإمامة لا تتعارض مع الخاتمية، بل إنها متّمة لنبوة النبي الخاتم عليه السلام. وهذا الأمر واضح لكلّ فطن، سليم النفس، وطيب السريرة، ومما ذكر يتضح وهن كلام الدكتور سروش في ما يتعلق بخصوص التعارض بين الاعتقاد بالمهدوة والخاتمية أيضاً. وقد بقيت هناك أمور أخرى في كلامه، من قبيل: هتك حرمة علماء الدين، وإهانة النظام الإسلامي في إيران، مما لا نراه جديراً بالنقاش.

المفهوم

- (١) موقع (Gooya News)، بتاريخ: ١٢٨٤/٥/١٣ هـ ش.
- (٢) معین ودهخدا، وفرهنگ فارسی معین ١١: ١٣٧٦ هـ ش، طهران، مؤسسة انتشارات أمير كبير، ١٣٦٣.
- (٣) الفيومي، المصباح المنير: ١٤٣، الطبعة الأولى، قم المقدسة، مؤسسة دار الهجرة، ١٤٠٥ هـ.
- (٤) المصباح المنير: ٥٣٧.
- (٥) راجع: جعفري لنکرودی، ترمینولوژی حقوق: ٢١٦، الطبعة الحادية عشرة، ١٣٨٠، کتابخانه گنج دانش، طهران.
- (٦) جوادی آملی، فلسفة حقوق بشر: ٧٥، الطبعة الأولى، مركز نظر إسراء، قم المقدسة، ١٣٧٥ هـ ش.
- (٧) جعفري لنکرودی، ترمینولوژی حقوق: ٢٤٢.
- (٨) جوادی آملی، المصدر السابق.
- (٩) راجع: علي أصغر خندان، المغالطات: ٢٣٤، الطبعة الأولى، ١٣٨٠ هـ ش، قم المقدسة، انتشارات دفتر تبلیغات إسلامی.
- (١٠) التحدّث يعني التكليم. ويطلق المحدّث على الأفراد الذي يتكلّمون مع الملائكة دون مشاهدتهم، من قبيل: الأئمة المعصومين عليهم السلام. وبعد هذا من جملة كراماتهم وفضائلهم، بمعنى أنّ الملائكة

- كانت تترن عليهم، وتكلمهم، فيدونون كلماتهم أو يحفظونها، ولكنهم لا يرون الملك. كما جاء عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «من ذريتي اثنا عشر محدثاً» (راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٦٨: ٢٦).
- (١١) بمعنى أن يلقى علم شيء في القلب. وهذا من الإفاضات الإلهية التي يقذفها الله في قلب من يشاء (الميزان ٢: ٢٩٧؛ ومنجد الطلاب، ذيل مفردة (لهم)).
- (١٢) مطهري، خاتمي: ٣٣، الطبعة الرابعة عشرة، آستانة، ١٣٨٠ هـ، قم المقدسة، انتشارات صدرا.
- (١٣) مطهري، إمامت ورهباني: ٦٨، الطبعة السابعة والعشرين، مرداد ١٣٨١ هـ، قم المقدسة، انتشارات صدرا.
- (١٤) راجع: إقبال اللاهوري، إحياء فكر ديني در إسلام: ١٤٠ - ١٤٦، ترجمة أحمد آرام، رسالت، قم المقدسة، طهران، ١٣٤٦؛ مطهري، وحي ونبوّت، البحث المتعلق بختم النبوة.
- (١٥) مطهري، الوحي والنبوة: ٥٧، الطبعة الثانية، شهر إسفند ١٣٥٧ هـ، قم المقدسة، انتشارات صدرا.
- (١٦) راجع: مطهري، المصدر السابق: ٦٠. استخدنا في هذا القسم من بحوث الأستاذ مطهري حول الوحي التبوي.
- (١٧) منجد الطلاب، مادة (ختم).
- (١٨) الفيومي، المصباح المنير: ١٦٣.

شريعتي ونظرية الأمة والإمامية

استفسارات في التأييد والرفض

أ. رضا عليجاني^(*)

ترجمة: علي الوردي

تهييد—

تقتضي صلتنا المدافعة . المتजاذبة بالتاريخ تطلعًاً وافتتاحاً نحو التراث، كما تتطلب منا قدرًا من الجرأة، يسمح لنا ويمكّننا من القراءة الفاحصة والتقدية لوروثنا الإنساني والإسلامي.

وقد تكون أفضل فرصة لهذا الانفتاح والجرأة هي في التعاطي مع موروث الباحث الاجتماعي الشهير الدكتور علي شريعتي. فقد أثارت مؤخرًا نظريته حول «الأمة والإمامية» اهتماماً واسعاً شمل مؤيدي شريعتي ومنتقديه في الوقت ذاته. ومن طبيعة هذه النظرية . الأمة والإمامية . أنها تتسم بالمرونة عند التعاطي معها، الأمر الذي يجعلنا قادرين على إخضاعها للدراسة والمراجعة والنقد والتحقيق، وحتى الاستفادة منها.

وقد شكل هذا الأمر منطلقاً لنا لمراجعة النظرية من خلال أربعة استفسارات محورية ، قد تكون مثلاً لـ كلٌ من مؤيدي شريعتي ومنتقديه.

لماذا لم يبحث شريعتي نظرية الأمة والإمامية بحثاً اجتماعياً؟—

لماذا اقتصر شريعتي في طرحه لنظرية «الأمة والإمامية» على بعد الإسلامي لها، أي إنه أطّرها في إطار إسلامي خالص لم يُخرجها منه؟ في حين أنه نوَّه مرات عديدة إلى أن

(*) باحث متخصص في الهرمنوطيقا والكلام العجيد.

كافة آرائه وأفكاره لابد من قراءتها من زوايا: إسلامية؛ واجتماعية، في الوقت نفسه. لقد استخدم شريعتي في إحدى المرات مفردة (السياسي)، بدلاً من مفردة (الاجتماعي)، لكنه فيما بعد، ونظراً للظروف التي كانت تحيط به، ارتأى أن يستخدم كلمة أقل تأثيراً، كـ (الاجتماعي)، بدلاً من (السياسي)، وذلك عند وصفه للبحوث بأنها تقسم إلى: سياسية، واجتماعية؛ ...

إذاً نستكشف أن الاجتماعي لدى شريعتي هو السياسي. فما هو الحل؟ ومن أين نبدأ؟ من هو المفكّر؟ وما هي مهمته؟ ... مع هذه المجموعة من نظريات شريعتي السياسية، المقوّلة بقوالب اجتماعية.

إذاً فالسؤال الأول هو: إذاً كانت مسألة الأمة والإمامنة تشكّل النظرية السياسية لدى شريعتي فلماذا لم يتناولها في بحوثه الاجتماعية، ولو لمرة واحدة على الأقل؟ لقد أتسم شريعتي بمراجعته وقراءته الجديدة لكثير من المفردات الإسلامية، كالامر بالمعروف، والجهاد، والحج، والشهادة، و... وقد تناول هذه المفردات في بحوثه الإسلامية، كما تناولها في بحوثه الاجتماعية أيضاً؛ وذلك بغية إخراجها من حيز النظرية إلى حيز التطبيق، وإنزالها إلى مستوى الممارسة.

لكن لماذا لم يتعامل مع نظرية الأمة والإمامنة على نفس الشاكلة؟ هذا هو السؤال الأول الذي ربما يجدر بنا أن نوجهه - أولاً - إلى منتقدي شريعتي؛ لنتكشف طبيعة (الأمة والإمامنة)، ومكانتها لدى شريعتي، كي لا يحاولوا إخراجها عن طبيعتها، وينزلوها منزلاً النظرية السياسية له؛ وذلك لأن شريعتي في واقعه لم يكن معارضًا لفكرة الإنعام بشخص ما وحسب، وإنما كان كثيراً ما يقول لتلامذته بأنكم تتمتعون بنعمتين كبيرتين: إحداهما: غياب القائد والإمام من بينكم^(١)، إذاً من كان هذا رأيه لا يعقل أنه يريد أن يضع لنا، من خلال أطروحة الأمة والإمامنة، إستراتيجية في كيفية البحث عن الإمام واتباعه من غير رد أو اعتراض.

لماذا طرح شريعتي نظرية الأمة والإمامنة؟ -

قسم الكثيرون منْ حاول دراسة حياة وأعمال وأفكار الدكتور شريعتي حياته الثقافية والفكرية، بعد عودته من أوروبا، إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى: امتدت بين

السنوات ٤٥ و ٤٨ ، وهي فترة وجوده في مدينة مشهد؛ والمرحلة الثانية: بدأت من ٤٨ وحتى ٥١ ، وهي فترة ارتياه المنبر في حسينية إرشاد في طهران، والتي تعتبر فترة وصوله القمة؛ والمرحلة الثالثة: وقد بدأت من ٥١ وحتى وفاته، وهي الفترة التي أعقبت خروجه من السجن. وقد أمضى شريعتي ١٨ شهراً في السجن الانفرادي. وفي هذه المدة حاول مراجعة أفكاره وتقييمها. وبذلك تكون المرحلة الثالثة من حياته مرحلة تبلور وتكامل أبرز نظريات وأفكار الدكتور علي شريعتي.

لكن مع ذلك فقد طرح نظريته الموسومة بالأمة والإمامية في المرحلة الثانية من حياته، وليس في المرحلة الأولى، أو الثالثة.

وهناك اختلاف جوهري في الفكر الإسلامي لدى شريعتي. وهذا الاختلاف هو بين مرحلتي وجوده في مشهد وجوده في طهران. ومرجع هذا الاختلاف إلى الأحداث التي وقعت خلف الستار، والتي نسيها جيلنا . وللأسف . بالرغم من معاصرته لها ، وغابت عن الجيل الحاضر؛ لكونه لم يشهدها.

ومن خلال إطلالة نقوم بها على الأحداث التي وقعت خلف الستار آنذاك يمكننا التعرف على دوافع شريعتي من تأسيس وطرح نظريته «الأمة والإمامية». فهل كان دافعه طرح نظرية سياسية لإخراج إيران من الأجواء السياسية المتأزمة والمشحونة في ذلك الوقت، وبالتالي إيجاد حالة من التحول والتغيير في إيران أم أن المسألة كانت شيئاً آخر؟

انتقال شريعتي من الدائرة الإسلامية إلى الدائرة الشيعية —

لقد كانت النظرة التي يحملها شريعتي عن التشيع، عندما كان في مشهد، نظرة برانية، وليس جوانية، أي إنه كان ينظر إلى المذهب الشيعي من خارج دائنته. فكانت رؤيته (البرانية) . في الأعوام ٤٥ و حتى ٤٨ . «رؤية بعيدة عن الطائفية».

وفي تلك الفترة كان الانطباع الذي يحمله عن التشيع يتلخص بأنه «ملتقى الروح السامية والأرية». وكان هذا عنوان أحد مقالاته التي نشرت آنذاك. والمفت في تلك الفترة أيضاً أنه اهتم اهتماماً بالغاً بشخصية الإمام علي، الذي وصفه بأنه إنسان متعدد الأبعاد والجوانب.

وقد ذكر شريعتي في مقدمة كتابه «إسلام شناسی مشهد» «أن معرفة الإسلام

هي مقدمة ضرورية لمعرفة التاريخ الإيراني». وكما هو واضح فإنه يشير إلى معرفة الإسلام، وليس معرفة التشيع.

فعندما يستعرض حادثة الغدير في كتابه المذكور يتعاطى معها كباحث تاريخي، من غير تركيز أو اهتمام بها، معتمداً في ذلك على مصادر غير شيعية.

وقد أثارت هذه الفقرة من الكتاب غضب الجمهور الذي قرأ الكتاب؛ وذلك لأن شريعتي عندما أفرد فصلاً للحديث عن وفاة النبي وأشار إلى أن النبي عندما كان مريضاً، وقدم إلى المسجد، ورأى المسلمين يأتّمرون بأبي بكر، ابتسم فرحاً، وأئّتم به معهم. وبهذه القصة أثار شريعتي طائفة من القراء، وأُوجِد لديهم ردود فعل سلبية ربما كان في غنى عنها.

لكنه قام فيما بعد بنشر كتاب «محمد خاتم النبيين» في حسينية إرشاد. وتضمن الكتاب مقالين له، حمل أحدهما عنوان (من الهجرة إلى الوفاة).

وكان (من الهجرة إلى الوفاة) خلاصة لمقاله السابق، الذي أثار صخب الجمهور، والذي ورد في كتابه «إسلام شناس مشهد».

وعندما تحدث في هذا المقال عن قدوم النبي إلى المسجد اكتفى بذكر تبسمه عندما شاهد المسلمين، واستثنى ذيل الرواية الذي يشير إلى ائتمام النبي بأبي بكر. ونظراً لاسع رقعة انتشار الكتاب، ووجود (حسينية إرشاد) في طهران العاصمة، وتصاعد الخلافات الداخلية، والحساسية المفرطة لرجال الدين تجاه الحسينية، وتجاه شريعتي في الوقت ذاته الذي بدأ يثير فضولهم بشكل عجيب، نظراً لكل تلك الأمور المتراكمة ظهرت بوادر حملة شعواء من رجال الدين، ممن كان يعرف بالولائيين، ضد شريعتي ونشاطاته.

وعرف هؤلاء بالولائيين؛ بسبب مواليتهم أمّة الشيعة الاثني عشر. وكان شريعتي متهمًا من قبلهم بالإساءة للطائفة الشيعية وأئمتها.

وكان من بين الولائيين كلُّ من: السيد مرتضى العسكري؛ والسيد مرتضى الجزائري، والسيد علي الطهراني، والشيخ حسين اللنكراني، والشيخ قاسم إسلامي، وعلى الأنصاري، وعبد الله جعفري، وحسين روشنی، وإبراهيم الأنصاري الزنجاني، وعطائي خراساني.

وقد أدت الضغوط التي مارسها هؤلاء على الحسينية . التي كان يتخذها شريعي منبراً لطرح أفكاره . إلى قيام المسؤولين عن الحسينية بإعداد ندوة لمناقشة إثارات شريعي، وذلك بتاريخ ٢٣/٩/١٤٥٠هـ. وفي ذلك الحين لم يكن شريعي قد أغار الموضوع أهمية، لكنَّ الأمر بدا مختلفاً بعد إعداد المسؤولين للندوة. وببدأ شريعي شيئاً فشيئاً يلقيت للخطر المحقق بمشاريعه الفكرية، والذي بدأ يهدّد حياته بشكل مباشر. لقد كانت أبرز النقوص التي يوجهها شريعي لمبنيات كسروي هي تشتيتها وضياعها، وتحولها إلى هامشية؛ وذلك لعدم أخذه بنظر الاعتبار التافر والتاشز الاجتماعي المحيط به.

إذاً كان شريعي يحذر من أن يتحول بما يحمله من مشاريع وأطروحات إلى شخص هامشي وعديم التأثير، على غرار ما كان عليه كسروي بنظره. وقد عكس ذلك بوضوح أثناء سفره إلى الحج، وعندما كان يحاضر في مجتمع الحجاج. وكانت مجتمع الحجاج تتألف من العامة، فمن لا شأن لهم بالفكرة، ولا بالثقافة. كما تألف من ذوي الاهتمامات الفكرية والثقافية، والتابعين لما كان يحدث في حسينية إرشاد في طهران.

وقد أشار شريعي خلال محاضراته في مجتمع الحجاج إلى محاور اختلاف الشيعة والسننة، والأراء التي تميّز إحدى الطائفتين عن الأخرى. وكان من جملة ما قاله: إننا غير ملزمين بالتمسك بمعتقدات أحد الطرفين، وتجاهل كل ما لدى الطرف الآخر، وإنما نحن ملزمون فقط وفقط بالبحث عن واقع الأمر وحقيقة..؛ وذلك لأنَّ مسألة المذهب وما فيها فستكون التبعات جسيمة بكلِّ ما للكلمة من معنى. إذاً فلا بدَّ من تجاهل الكثير من الأمور، وعدم الإصرار عليها، وفي المقابل لابدَّ من الأخذ بالأمور المُتحقَّق عليها، والتي تعرفونها جيداً^(٢).

ويقول شريعي في الفقرة الأخيرة من كلامه: إنني أنتطلق من الأمور المعروفة لديكم، والمضاة عندكم

ومن هذه النقطة انعطَّ شريعي باتجاه مرحلة جديدة، وهي التي وصفناها سابقاً بالمرحلة الثانية من حياته.

والمرحلة الثانية هي المرحلة التي بدأ فيها شريعتي ينظر إلى الشيعة من الداخل، وينطلق في تقييمه من صميم التشيع.

وقد اعتبر أن الطائفة الشيعية هي طائفة المناضلين والمعارضين والناهضين للخلافة. أما نظرية الإمامة والعدل فهي انعكاس لروح المعارضة والمقاومة.

إذا يحاول شريعتي في هذه المرحلة جرّ موضوعة «النزاع المذهبى» إلى الداخل الشيعي. وقد تجسد ذلك في كتابه الذي أصدره فيما بعد تحت عنوان «التشيع العلوي والتسيع الصفوى».

وهكذا بعدهما كان شريعتي يناقش المسألة على مستوى الإسلام، وعلى مستوى الحضارة والثقافة الإسلامية، بدأ الآن يقحمها في صميم الثقافة والتاريخ الشيعي، لينتهي به المطاف جاعلاً الإمامة والعدل والشفاعة والتربة الحسينية و... أحد طرفي النزاع المذهبى الشيعي - الشيعي.

لكن الأهم من ذلك هنا، والذي ربما يكون مادة سؤالنا الثالث، هو الانطباع والرؤى التي يحملها شريعتي إزاء النظريات الشيعية التقليدية، وبالتحديد موضوعي: التصبيب؛ والنصل.

والجدير ذكره أن هذه المسألة، مضافاً إلى رؤية شريعتي التي ذكرناها، لم تزل حظاً كافياً من البحث والدراسة حتى هذه اللحظة.

والساحة الوحيدة التي تناولت موضوعي التصبيب والنصل هي ساحة الفكر الدينى. وقد حدث ذلك في نهاية العقد الأربعين، بحسب التاريخ الشمسي.

وكان الرائد في تناول هذه الموضوعات هو الدكتور شريعتي، الذي لم يسبقه أو يلحقه إلى دراستها أحد.

خلف ستائر نظرية الأمة والإمامية —

نحاول هنا عرض الموجود خلف ستائر نظرية الأمة والإمامية؛ كي نقف على الدواعي والأسباب التي أدت إلى نشوء هذه النظرية، والعوامل التي ساهمت في تطورها.

إن جزءاً من هذه الأسباب يعود إلى الكتاب المثير للجدل «إسلام شناسى مشهد»، الذي ضمّنه شريعتي فقرات مثيرة، كابتسامة النبي، وصلاته خلف أبي بكر، وما رافق

ذلك من الضجة التي أثارها الولائيون، والتي انتهت إلى إحساس شريعي بالخطر الذي بدأ يهدّه من ناحية حسينية إرشاد وما حولها.

وبطبيعة الحال لم يكن خوف شريعي على نفسه، وإنما على مشاريعه الفكرية، التي كان يحاول تكريسها في المجتمع.

وقد نشأ شريعي في عائلة تقليدية محافظة، فلم تكن العقلية التي يحملها بمنأى عن تلك الأجواء التي عاشها. وكان منطلقه باتجاه الإصلاح ناشئاً من عقيدة يحملها. وقد أدى به صدقه واندفاعه إلى طرح كل ما عنده من شكوك وإثارات وأفكار بصورة علنية، من على المنبر، أو من خلال الكتب والمقالات.

فعندما كان يواجه في مقبل عمره (١٤ عاماً) معضلة فلسفية، ولم يكن يقدر على حلها، بحيث يصل به الأمر إلى ما وصل بـ(صادق هدایت)، فإنه كان يتوجه إلى المسبح العميق الواقع في منطقة (كوهسنگی) في مشهد؛ ليتنحر هناك. وهكذا كانت حياته رهينة أفكاره، ولم تكن أفكاره مجرد معلومات ومحفوظات تتضج بها ذاكرته. إذاً لم يكن شريعي ليوافق على الرواية الشيعية المشهورة حول مقولتي: التصيّب؛ والنصلّ أو الوصاية (والشوري). على حد تعبيره .. وقد صرّح بذلك في أكثر من موضع.

ومن أحد هذه الموضع الدروس التي كان يلقاها في مشهد عامي ١٣٤٥هـ، والتي نظمها وأصدرها لاحقاً ضمن كتابه «إسلام شناسی مشهد». ومن الموضع التي تناول فيها مقولتي الوصاية والشوري مقالة نشرت في م. آ. ٢٨. وكانت هذه المقالة ملخصاً لدروس كان قد ألقاها في جامعة مشهد حول التاريخ الإسلامي عامي ٤٦ و٤٧هـ.

وكان من حسن حظه أن هذه المقالة نشرت مستسخة، وعلى نطاق محدود، وليس على هيئة كتاب.

وقد طبّت هذه المقالة على نطاق واسع، ولأول مرة، عام ١٣٦٢هـ، أي بعد الثورة، في م. آ. ٢٨.

ومن جملة ما ذكره شريعي في تلك الدروس: لقد بدأت بوفاة النبي بوادر أول أزمة مستعصية في الإسلام. ولم يكن المسلمون قد اعتادوا هذا النوع من الأزمات، فلم يكن بمقدورهم إيجاد الحلول المناسبة لها، أو معرفة ما يفعلونه لتجاوزها، هذا من ناحية. ومن

ناحية أخرى فإن الأزمة ظهرت بشكل مفاجئ وسريع. كما أنها كانت خطيرة للغاية. فموضع الزعامة لم يكن موضوعاً هيناً على مجتمع حديث العهد بالإسلام، تركه محمد فجأة، من دون أن يترك له نصاً صريحاً يشير إلى خليفة محدد يخلفه مهماً؛ ليدير شؤون البلاد، ويسوس المجتمع الإسلامي..، الذي يفتقر إلى تجربة التصرف في مثل هذه الأمور^(٣).

ولابد من الإشارة إلى أن شريعتي لا يذكر واقعة الغدير، وإنما يقرّها بشكل كامل، لكن فهمه وتفسيره لها يختلف عن الفهم التقليدي السائد منذ عشرة قرون وإلى يومنا هذا.

ثم ينوه شريعتي في تتمة حديثه السابق^(٤) إلى أنه ورغم ما كان بين علي وأبي بكر من الخلافات فإنها لم تمنع علياً من البيعة لأبي بكر، كما لم تمنعه من المشورة معه. ثم ينتقد جملة من مواقف أبي بكر، وخصوصاً في ما يتصل ب موقفه من خالد بن الوليد، ثم يضيف قائلاً: إن من أغرب الأعمال التي قام بها أبو بكر هي تعينه الخليفة من بعده؛ فإن شرعية خلافة عمر إنما تأتى من تنصيب أبي بكر له... وهذه الإشكالية لا يلتقط لها الشيعة في أغلب الأحيان؛ لأنهم لا يعيرون التنصيب أهمية تذكر. إذا فهو - أي أبو بكر - لم يكن يقرّ مبدأ الانتخاب. ومن هنا يخالف شريعتي النظرية الشيعية التقليدية السائدة حول موضوع الإمامة. لكنني أقرّ مبدأ الانتخاب وأؤمن به. وهذا هو حال كل شخص محайд، فإنه يستغرب المنطلق الذي انطلق منه أبو بكر في تعين الخليفة بعده. فعلى أي أصل أو سنة اعتمد؟ وماذا كانت حجته في ذلك؟

نشاهد هنا بوضوح الصراحة التي يتحدث بها شريعتي. لكن الأهم منها هو ما أشار إليه في م. آ. ٣٥. أقصد مدوناته، التي اشتغلت على جملة من تحقيقاته في المسألة، والتي كان قد أعدها كمسودة لمحاضراته ..

وقد بدأ شريعتي في تلك المدونات ب النقد الأطروحة السنوية، لكنه أتبعها بفصل كامل حمل عنوان «نقد الشيعة». وقد وجّه فيه جملة من الاستفسارات للأطروحة الشيعية في مسألة الخلافة والتنصيب.

وننقل هنا بعضاً من تلك التساؤلات، من غير تصرف أو تعليق^(٥) :
إذا كان خليفة النبي السياسي معيناً من قبل الوحي فإن النبي لا يمتلك صلاحية

التردد أو التأثير أو الإبهام فيه، حتى لو اشتمل ذلك على مصلحة. إذاً لماذا بايع علي أبي بكر؟ ولماذا لم يتصدّ الأصحاب لل الخليفة الأول، ولم يواجهوه؟ لماذا كان أبو بكر يتمتع بالأهلية للخلافة؟ لماذا عزل الأنصار أنفسهم في السقيفة عن عصابة أبي بكر وعمر، وانفردوا بفكرة الانتخاب؟ لماذا اختار العباس مبدأ البيعة وليس العمل بالوصية؟ لماذا اعترف علي بالجهاز الحاكم عند إعانة الخفاء ومؤازرتهم في بعض المواقف؟ فإن الاعتراف بالنظام أو الجهاز الحاكم يختلف اختلافاً كلياً عن الاعتراف بالحاكم نفسه. لماذا شارك علي في الشورى التي عقدها عمر، وأبدى رأيه فيها، وانتخب؟ لماذا دافع علي بنفسه عن عثمان عند قيام الثورة ضده؟ لماذا رشح علي نفسه بعد مقتل عثمان؟ لماذا لجأ علي إلى طلب البيعة للحسن، وليس إلى الوصاية أو التنصيب؟ لماذا لا نجد ذكرًا للغدير الذي يشكل أبرز معالم التنصيب والوصاية لدى الشيعة، لماذا لا نجد له ذكرًا في نهج البلاغة، الذي جمعه ودونه السيد الرضي، العالم الشيعي الكبير، وبقصد نقده للخلفاء وتبيخه العامة، لماذا لجأ علي إلى الكفاءة والمؤهلات، بدلاً من مبدأ الوصاية والتنصيب؟ لماذا اعتبر علي نفسه الخليفة المباشر بعد النبي، والمنصب من قبله، ولم يعتبر نفسه الوصي الإلهي، واعتبر الخلفاء غاصبين ومتجاوزين على حق الغير، لكن غير مخالفين للوصاية الإلهية؟ لماذا كان علي يقتدي في الصلاة بالخلفاء الموسومين بغضب الخلافة الإلهية، ونقض النص القرآني الكريم، ونقض السنة، وبالتالي الكفر والخروج عن الله؟ لماذا اعتبر علي نفسه، خلال ٢٥ عاماً من دولة الخلفاء، شخصاً عادياً يستحق الحكم، لكنه ليس الحاكم، ولم نجد له يدعي أنه الحاكم الرسمي، من دون ممارسة الحكم في الظاهر؟

إذاً هذه الإشكاليات التي يطرحها شريعي إنما تعكس بوضوح وجهة نظره الشخصية، وتعبر عمّا يكمن خلف ستار (نظري الأمة والإمامية)، التي تتعرض على قاعة المسرح فيما بعد.

كيف جمع شريعي بين رفض الرواية الشيعية وبين نظرية الأمة والإمامية؟

نظرأً لما مر بنا فإن السؤال الثالث يمكن طرحه على النحو التالي: إذا كان شريعي لا يقرّ الرواية الشيعية التقليدية لمسألة التنصيب والوصاية فكيف أسس نظريته

«الأمة والإمامية»، ومن ثم حاول تبرير مصادرة حق الأمة في الانتخاب، والذي يعني توسيع الخلفاء زعامة المسلمين من دون انتخابات؟ وإذا كانت رؤية المرء لأصل وقوع الحادثة مختلفةً اختلافاً جوهرياً عن الرؤية السائدة فما الذي يدعوه للبحث عن مثل هذه المبررات؟ لكن شريعتي غير موجود الآن ليجيبنا عن هذا السؤال، إلا أنه ربما يكون بمقدور أصدقائه ومؤيديه، وحتى منتقديه، توسيع الإجابة بالنيابة عنه.

لقد طرح شريعتي بحث الأمة والإمامية ثلاثة مرات. وكانت هذه المرات الثلاث جميعها في عام ٤٨ هـ.

وقد جاء في مطلع البحث الذي كتبه حول الأمة والإمامية: «المقدمة: الإصلاح يمهد للنهضة»^(٢). ويبين معنى قوله هذا بأن الذين حاولوا التفسير بصورة حدا ثانية بدأوا من النهضة، في حين كان الأجرد بهم البدء من الإصلاح المذهبي أولاً؛ لأن الإصلاح المذهبى هو المسؤول عن تكريس النهضة في المجتمع. وهذا هو بحد ذاته ما نحتاجه نحن اليوم.

لكن لماذا افتتح شريعتي مقالته الأمة والإمامية بـ«الدعوة للإصلاح المذهبى»، أي إنه بدأها ببحث عملي وليس نظري؟ فهو لم يبدأ ببحث تنظيري، وإنما بدأ ببحث إستراتيجي، أعقبه بدراسة لنظرية ماكس فيبر، ومن ثم التوسيع إلى أن «الواجب على كل نظام حاكم قبل كل شيء هو العمل على الإصلاح المذهبى في المجتمع»، والذي يتم عن طريق «تحرير المذهب من أغلال الاستبداد الفكري والمعنوى»^(٧).

ثم يعقب شريعتي على هذه المقدمة الإستراتيجية والعملية باستعراض فكري لنظريته الأمة والإمامية. ويبدأ من هذه النقطة فيقول: لقد كنت متربداً في موضوعين من مواضيع التاريخ الإسلامي، بحيث لم أستطع إدراك فحواهما: الأول: هو موضوع الإمامة. فما هي الإمامة؟ وألم يكن من الأفضل أن يقوم الناس بعد رحيل النبي بممارسة عملية انتخابية متطورة وديمقراطية لي منتخبوا القائد؟ والثاني: هو ما يتصل بولاية العهد التي أُنيطت بالإمام الرضا.

إذاً يصرح شريعتي هنا بعدم إدراكه لفحوى الإمامة، ويفضل الخيار الانتخابي على خيار الوصاية والتنصيب، ثم يضيف قائلاً: إن ما سمعته ورأته بهذا الصدد لا يتلاءم بأي شكل من الأشكال مع المنطق المعاصر، ولا يناسب الرؤية الاجتماعية الحديثة. كما لا يتوافق حتى مع النزعة التحررية للإنسان، ويتفاوت إلى حد كبير مع الكثير من المبادئ

والقيم الإنسانية.

ويرى شريعي أنه توصل إلى ما يطلق عليه «نتائج جديدة»، فيقول: ولا أدعُ أن قولي هو الحق المطلق، وسواء باطل، بل كل ما أقول إنما هو على سبيل التنظير، الذي قد يصيب؛ وقد يخطئ. والغرض منه هو الدعوة لـ«الإعمال بالفَكْرِ والتَّأْمُلِ لَا غَيْرَ»^(٨).

إذاً يصف شريعي موضوع «الأمة والإمامية» بالنظرية التي يريد من خلالها الدعوة لـ«الفكِّ والتَّأْمُلِ»، ولا يطرحها جازماً بصحتها، ويؤكد على أن «موضوع الأمة والإمامية لم يكن مفهوماً بالنسبة لي، ولم أكن قادرًا على الإلام به».

لكتنا تسأل: ما الذي كان مجهولاً لدى شريعي؟ وما هو الجانب الذي لم يكن قادرًا على فهمه من مسألة الإمامية؟ وما هو الداعي الذي جعله يصرّ على عدم فهمها؟ من الممكن أن يكون الداعي الذي جعله يصرّ على ذلك هو نفسه الذي جعله يفضل مبدأ الانتخابات والديمقراطية على مبدأ التصنيب.

فعلى الراغبين باستخلاص منهج سياسي من نظرية الأمة والإمامية التي طرحها شريعي أن يتمتعوا بالموضوعية، وبروح البحث، وأن يتعاملوا معها بقدر كبرى من الإنفاق العلمي والأخلاقي.

يقول شريعي في أحد أعماله الفكرية^(٩): إذا كان التشيع هو ما يقول به هؤلاء فأنا لست فقط غير معتقد به، وإنما أجد من واجبي الشرعي، ومن منطلق محبتى للعترة الطاهرية، أن أتصدى له، وأقف في وجهه^(١٠).

وبضيف: إني أحارو جاهداً أن أجنب تكرار المكررات، وأنأى بنفسي عن الجمود، واتبع طريقة السلف في الحكم على المسائل وعلى الآخرين؛ لأن المسائل الواقعية التاريخية التي وصلتني قد هيمن عليها الطابع المذهبي والطائفي، كما تعرضت لكثير من التشويه، الذي كان سببه المصالح السياسية والطبقية، الأمر الذي أضاف عبئاً كبيراً على الباحث العلمي، وجعل البحث والتقصي في المسائل التاريخية يبدو عسيراً ومضنياً إلى حدٍ كبير.

والجدير ذكره أنه ليس من السهل على مفكري الشيعة وباحثيهم قبول هذه المعتقدات والأحكام التي ضجّ بها التاريخ والإقرار بها، على الرغم من أن بعضهم يؤمن بها إيماناً تعبدياً محضاً، ويتناهى عنها بصورة عمياء، لا يجرؤ معها على فتح عينيه

ليشاهدها على حقيقتها؛ والسبب في ذلك هو خوفه من نفيها. كما أن قسماً منهم يشكّون في صحتها، ويعاطون معها على أنها مسائل غير استدلالية، أي لا يمكن إقامة الدليل عليها؛ لكونها خارجة عن نطاق الاستدلال أصلاً^(١١).

إن شريعتي يتمتع بشفافية كبيرة دعوه لذكر كل خصوصياته الفكرية والعائلية والروحية والمعنوية، وحتى النفسية، وذلك في كتابه الموسوم بـ«الكتوريات».

ومن النادر أن نجد شخصاً في تاريخنا المعاصر يفصح عن مكانته وخصوصياته كما أفصح عنها شريعتي.

وقد قال تتميماً لما تقدم قبل قليل: ولكنني؛ إذ لم أكن قادراً على تجاوز على وطريقته، لم أكن في الوقت ذاته قادراً على تقبل نظام الحكم السلفي التقليدي، وتقديمه على حكم الأكثريه^(١٢).

فهو في الحقيقة يقول: إنني لم أكن قادراً على تجاوز الديمocratie، كما لم أكن قادراً على تجاوز على في نفس الوقت.

وهذا بالتحديد هو ما كان يختل في نفسه وفي ذهنه. وقد نشأت «نظريّة» الأمة والإمامية ضمن هذه الأجواء التي كان يعيشها شريعتي.

يقول: «ليس الإمام بالتصيب أو الوراثة... كما ليس بالترشيح»^(١٣). وكان ذلك ردًا على ما اشتهر في ذلك الوقت على لسان كل من المهندس بازرگان والأستاذ محمد تقى شريعتي. فقد كان الدكتور علي شريعتي في البدء تلميذًا لهذين العلمين، وقد أخذ عنهما تلك النظرية.

وبغية تطبيق النظرية على الديمocratie كانا - أي بازرگان ومحمد تقى شريعتي - يعتقدان بأن تصيب الإمام هو نوع من أنواع الترشيح. فمن حق أيّ شخص أن يطرح مرشحه. والنبي بدوره طرح مرشحه. وبهذه الصورة فسّروا مسألة الإمامة.

لكن شريعتي وجد بأن هذا ليس ترشيحاً؛ لأن الترشيح يعني أن أقوم أنا بترشيح شخص من الأشخاص، ثم يكون لك الحق أن تمنحه رأيك، في الوقت الذي يكون بإمكانك منح رأيك للآخرين أيضاً. ويواافقني العديد من المفكّرين والباحثين في هذا الرأي. وأنا شخصياً كنت أعتقد خلاف ذلك في بادئ الأمر، لكنني وجدت فيما بعد أن ذلك لا يمكن تقبّله؛ لعدم انسجامه مع المفاهيم المعاصرة^(١٤).

يؤكد شريعي هنا على أن موضوع الوصاية لا يمكن اعتباره نوعاً من أنواع التشريح، الذي هو من المفاهيم والمصطلحات المعاصرة. ومن هنا بالضبط يتبلور سؤالنا الرابع الموجه لشريعي، وهو: لماذا ينتهي المطاف بشرعي إلى اعتبار الإمامية نوعاً من أنواع التشريح، بعدما كان يرفضه، كما لاحظنا ذلك؟

لماذا بحث شريعي الإمامية بحثاً معاصرأً؟

بعدما كان يعتبر الإمامية عنصراً منهجياً تصدى للبحث فيه في ما مضى، لماذا أصبح شريعي اليوم يبحثها بحثاً معاصرأً، ويقرؤها ضمن المفردات المعاصرة؟ يظهر أن شريعي قد وصل هنا إلى مفترق طرق. وبرأيي فإن مشروعه تغلب على طبيعته وأسلوبه السائد في التفكير، مما أدى إلى قيامه بمراجعة موضوع الأمة والإمامية مراجعةً تختلف عما هي عليه في مواضيع أخرى، كـ «الانتظار مذهب المعارضة». لكن كل ذلك، وكل ما عرضنا له من أعمال شريعي، إنما يمثل جانباً نظرياً بحثاً، وليس تطبيقياً أو (سياسياً). ويبقى «فقط» في إطار التنظير (نظرية مقترحة غير مقطوع بصحتها).

ومن هنا يمكننا توجيه الدعوة لمنتقدي شريعي؛ بغية دراسة «نظري الأمة والإمامية»، لكن بكل موضوعية وإنصاف علمي وبحيثي؛ لأنه من الظلم أن يمر المرء على آراء شريعي مرور الكرام، من غير أن يقف ويتعمّن فيها، ثم يدعي في النهاية بأن الحل الذي اقترحه شريعي للمجتمع الإيراني يأتي عبر نظرية الأمة والإمامية. فلشريعي آراء وأفكار كثيرة، تعكس فلسفته ونظرياته ومبادئه السياسية أيضاً. لكن الأمر هنا يختلف؛ إذ إنه بصدق التمييز بين الديمقراطية من جهة وبين النظرية الرسمية للشيعة الإمامية من جهة أخرى. وكما يصرح هو بذلك فيقول: إني لا أريد أن أدع أو أُفصِّي حكم الأكثريَّة، كما لا أريد في الوقت نفسه أن أدع علياً وأصحابه. ومرادنا من السؤال الرابع الذي طرحناه هو ما الذي أدى بشرعي إلى أشاء استعراضه لنظرية الأمة والإمامية إلى ربطها بالديمقراطية الحديثة، بينما كان معروفاً عنه رفضه لمبدأ الانتخابات؛ وذلك أنه لا يريد قراءة الماضي بمفردات الحاضر؟

وبالإضافة لذلك فإن الديمقراطية في الفترة التي شهدت تبلور نظرية الأمة والإمامية كانت مفهوماً بطريقة مختلفة عما هي عليه الآن. إذاً كيف ربط شريعيتي بين الأمة والإمامية وبين الديمقراطية الحديثة؟

وعلى أية حال يبدو أن شريعيتي مرّ هنا بنقطة تحول، دفعته للقيام بالتوفيق، وربما بإيجاد مخرج للتاقض الذي يراه قائماً بين الإمامة والديمقراطية.

يقول شريعيتي في أحد الموضع إنني كنت متربّداً في مسألة الإمامة، ولم تكن هذه المسألة مفهوماً بالنسبة لي، بل إن مبدأ الانتخاب الذي أقرّ به السنة كان - برأيي - أكثر تطوراً من الإمامة لدى الشيعة.

ثم يقول لاحقاً، وفي موضع آخر: إن كلا النظريتين تعكس الحق، وتتفق مع الحقيقة. فنظرية الانتخابات تتفق مع الحق والحقيقة بصورة دائمة، بينما تتفق نظرية الوصاية مع الحق والحقيقة بصورة مؤقتة.

كما يذكر شريعيتي في مقالته «الأمة والإمامية» بأن مبدأ الإمامة مؤقت ومرحلي، بينما مبدأ الديمقراطية يُسمى بالدائم والاستمرار.

إذاً فهو يمنح الأصلة للديمقراطية مرة أخرى.

ومن هنا تأتي مؤاخذتنا له، فإنها تتصل بمحاولته تحديد مبدأ الإمامة، وجعله مبدأ عصرياً، وتبريره تلك المحاولة.

ويدافع شريعي عن الحل الذي ابتدعه لرفع التاقض بين مبدأي الإمامة والديمقراطية. لكنه أخفق في دفاعه. والمشكلة أن دفاعه الفاشل هذا قد أسيء فهمه أيضاً، وخصوصاً من قبل نقاده، الذين أصرروا على جعل نظرية الأمة والإمامية تعبّر عن الفلسفة السياسية لشريعيتي، في حين أنه لم يكن بصدده عرض فلسفته السياسية على الإطلاق.

ومن ناحية كونه شخصاً فكرياً - سياسياً معاصرًا فقد تأثر بنظرية الديمقراطية المرشدة، التي تعرّف عليها بصورة مفاجئة، بعدما طرحت في مؤتمر دول عدم الانحياز في باندونغ.

فبعد الحرب العالمية الثانية نالت حوالي ٦٠ دولة استقلالها، وكان أغلبها من الدول الإفريقية، التي تتألف من المجتمعات القبلية المختلفة.

فقد استقلت معظم هذه الدول بشكل مفاجئ، في الوقت الذي شهد عدد منها ثورات قامت بها نخب وأقليات.

وعلى أية حال فإن أهم ما تناوله المجتمعون في مؤتمر عدم الانحياز هو أن شعوبنا ليست في وضع يمكنها من إقامة انتخابات ديمقراطية؛ وذلك لأن غالبية مجتمعاتها تؤلفها القبائل، التي ينعدم فيها الفرد، وينصره ضمن القبيلة. وعادةً ما لا ينفرد الشخص برأيه، وإنما يكون رأيه هو رأي الرئيس. ومن ناحية أخرى فإن التخلف والجهل منتشر في بلداننا إلى أبعد الحدود، بحيث يصل الأمر ببعض الشعوب أنها تقضي المحتلين على القوى الوطنية. وهذا الأمر يجعل إقامة الانتخابات فكرة غير مجده.

وقد اتفق الأطراف المشتركون في مؤتمر عدم الانحياز على أن يسبق الانتخابات فترة زمنية، يتم فيها تأهيل الناس وتثقيفهم بالديمقراطية، كي تصل الشعوب إلى مستوى يمكنها من المشاركة في الانتخابات، وتكون الانتخابات مجدها بالنسبة لهم.

هذه الأطروحة جاءت في الوقت الذي كان فيه شريعي يائساً من التوفيق بين الديمقراطية الغربية الحديثة من جهة وبين نظرية الإمامة من جهة أخرى، إلى أن لاحت في الأفق نظرية الديمقراطية المرشدة، فسارع إلى تبنيها، وكأنه عثر على الحل الضائع.

فسر بهذه النظرية المعاصرة. الديمقراطية المرشدة. نظرية الإمامة التأريخية التي يتبعها الشيعة، فاعتبر أن أطروحة الإمامة هي نوع من الديمقراطية المرشدة؛ وذلك لأن مجتمع الحجاز، الذي بعث فيه النبي، بقي متمسكاً بطبعه القبلي، وانحاط عليه، وتألفه، عقب وفاة النبي، مما لم يسمح بإقامة انتخابات ديمقراطية، فكانت الإمامة الحل المؤقت لذلك المجتمع.

وهكذا نرى أنه كلما تعرض شريعي لنظريتي الديمقراطية المرشدة والإمامية حاول أن يرافقهما بهذه المفاهيم الثلاثة: القبلي؛ المتلخص؛ المنحط.

وفي نهاية الكتاب يحاول شريعي تبني هذا الحل، وطرحه كنظرية، ثم يعقب عليه بقوله: وهذا لا يتعدي كونه موضوعاً قابلاً للتأمل.

إن موضوع الديمقراطية المرشدة وجدواها التطبيقية، أي مدى إمكانية تحويلها إلى واقع عملي، بعد الحرب العالمية الثانية هو بحد ذاته موضوع مستقلٌ يتطلب دراسات وبحوثاً معمقةً.

وقد تعرض له المهندس سحابي مرات عديدة، وكتب بهذا الخصوص، في مقال نشرته له مجلة إيران فردا (إيران الفد): لقد تحول مصدق بعد حل المجلس النيابي من كونه شخصاً ليبرالياً ديمقراطياً إلى تبني الديمقراطية المرشدة.

وقد أثبتت التجربة بأن تطبيق الديمقراطية المرشدة بعد الحرب العالمية الثانية اشتمل على جوانب إيجابية كثيرة، كما اشتمل على جوانب سلبية أيضاً.

فقد حققت هذه الديمقراطية نجاحاً في بعض البلدان، وأسهمت في تمية اقتصادها، وحتى في تكرس الحرية فيها، لكنها مع ذلك أخفقت في بلدان أخرى، وفشلت فشلاً ذريعاً.

والملحوظ في هذه الديمقراطية أن القادة والزعماء الذين يتقدّمون زمام الحكم في ظلّها غالباً ما تحلو لهم السلطة، فيتمسّكون بها، ولا يتركونها بعدئذ أبداً. ويستثنى من ذلك عدد قليل، منهم: سدارسنفور، الذي حكم السنغال، ثم استقال بعد أن قبل بمبدأ الحكم المؤقت.

لكن بحثاً، الذي نريد من خلاله تطبيق نظرية الإمامة الشيعية على الديمقراطية المرشدة، ليس بحثاً سياسياً على الإطلاق.

فشرعّتي منذ أن اقتحم هذا البحث وإلى أن خرج منه لم يتغّرّ من ورائه مفرزٌ سياسياً قط، وإنما تناوله من زاوية عقائدية محضة. وكما أسلفنا سابقاً فإن شريعّتي لم يتطرق إلى الموضوع الإمامية، لا في اجتماعياته، ولا في كوبيرياته، وإنما اقتصر على دراساته الإسلامية، ومن منطلق الإصلاح المذهبي فحسب.

تفسير شريعّتي لنظرية الإمامة بين النقد والتمحيص —

من جملة ما يمكن إبراده على التفسير الذي يقدمه شريعّتي لنظرية الإمامة: هل أن الرؤية الشيعية التقليدية تعتبر الإمامة أمراً مؤقتاً كما اعتبرها هو؟ ليس الأمر كذلك على ما يبدو.

ومما يمكن إبراده عليه أيضاً: هل أن الصدر الأول للإسلام شهد ظهور مبدأ سياسي يعرف باسم الديمقراطية؟ ومن الواضح أن أمراً كهذا لم يكن مطروحاً في ذلك العهد.

وهذا لا ينفي وجود بعض النظريات السياسية هنا وهناك، إلا أن المسلمين الأوائل لم يعهدوا شيئاً باسم الديمقراطية.

لقد كانت أداة المستبددين للوصول إلى سدة الحكم هي القوة والغلبة، بينما كانت أداة المعتدلين، ممن هم أكثر إنسانية ومرونة فكرية، وخصوصاً الشيعة، هي إحراز رضا الناس وكسب موئتهم.

وكان الإمام علي يرى بأن تولي الحكم لا يتم إلا بعد موافقة الناس وكسب رضاهما، وهذا ما نلاحظه في مواضع كثيرة من نهج البلاغة. ومن ناحية أخرى فإن مفهوم البيعة لم يكن يُراد منه ما يُراد من مفهوم الديمقراطية في عصرنا الحاضر.

فقد كانت البيعة آنذاك تؤخذ من أصحاب الحل والعقد، أو على الأقل من القاطنين في مراكز المدن، أما باقي المدن والبوادي، التي تقع في الأطراف، فقد كانت تأتي لاحقاً لتابع وبالبایعه يتم إقرار الحكومة، وإعطاؤها الزكاة، وجباية الضرائب لها، وعدم الثورة ضدها.

في حين كان الإمام علي ينطلق من منطلق إصلاحي وإنساني، يبتغي منه بسط العدل والقضاء على الظلم. كما أنه في الوقت ذاته كان يرى بأن البيعة إنما تتحقق بطرفين؛ فإن عهد الناس إلى بياعه فأنا أعهد إليهم أن أحكمهم بالعدل.

لكن هذه الرؤية لا يمكنها أن تجسّد مبدأ الديمقراطية بمفهومه المعاصر. مع الأخذ بنظر الاعتبار أن القوى في تلك الفترة كانت متمركزة، ولم يكن أحد يفكّر في تقسيم القوى أو توزيعها على مراكز متعددة. فإن الحاكم أو الخليفة أو السلطان، إضافة لكونه زعيماً سياسياً، كان هو القوة التنفيذية، وهو القوة القضائية، وهو القوة البرلانية المشرفة على تنفيذ القوانين، وهو السان لها أيضاً، بالعودة إلى أحکام الدين. ولم يكن في ذلك الوقت ما يعرف بالديمقراطية، ليكون بدليلاً يخلف إمامية المصومين الثاني عشر.

والحاصل أن مسألة الديمقراطية لم تكون مطروحة أصلاً. كما أن الإمامة لم تكن أمراً مؤقتاً، وإنما دائمياً، كما هو الحال عند بعض الفرق الشيعية، التي تعتقد باستمرار الإمامة وجودها حتى هذه الساعة.

والسؤال الثالث الذي يمكن توجيهه إلى شريعتي هو: هل أن تلك الفترة القصيرة شهدت تقييفاً وإعداداً ليكون المجتمع مؤهلاً للديمقراطية غير المرشدة؟
هذا ما لم يعهد تاریخ الشیعة الائمه عشریة، الحافل بقياداته الشابة، بل الصغیرة، البالغة ٧ أعوام فقط، كما هو حال بعض الأئمة.
فهل كان هؤلاء الأئمة، بإمامتهم المبكرة تلك، يريدون أن يوحوا إلى الناس بأنهم سائرون في طريق الديمقراطية، وعازمون عليها بعد أن ينموا ويكبروا؟
ليس الأمر كذلك.

إذا نستخلص مما تقدم أنه من غير الصائبربط الديمقراطية المرشدة، التي تمثل موضوعاً سياسياً معاصرأ، بموضوع الإمامة، الذي يعد بمثابة النظرية السياسية (والكلامية) للشیعة في ذلك العصر. وقد أخفق شريعتي في توفيقه بين الموضوعين.
مع العلم أن معضلة الديمقراطية والحالة التي عليها المجتمعات المختلفة لا تزال قائمة ومطروحة على الطاولة السياسية.

ومع ذلك كله يمكن، من خلال عدة حلول، تقليل الفوائل بين القاعدة (الشعب) والقيادة، كالعمل على تتميم المجتمع المدني، وغيره من الحلول الأخرى، على أن لا تكون الديمقراطية المرشدة من بين هذه الحلول.

وهنا لابد من لفت النظر إلى أنه عندما كان شريعتي يحاول تسليط الأضواء على موضوعة الديمقراطية المرشدة في محاضراته؛ ليتمكن من خلالها إعطاء تفسير مقنع لنظرية الإمامة الشيعية، كان يستهدف بالديمقراطية المرشدة المجتمعات المختلفة والمنطقة والقبلية، ولم يكن يستهدف مجتمعه الإيراني؛ لأن شريعتي لم يكن يعتقد بأنه مجتمع منحط أو مختلف أو قبلي.

والدليل على ذلك أنه لم يُشير إلى موضوع الإمامة في كافة نظرياته التي استهدف فيها المجتمع الإيراني.

وبغض النظر عن هذا الأمر فإن إقرار الديمقراطية المرشدة في مجتمع ما يتطلب اندلاع ثورة في ذلك المجتمع، ثم انتصار الثوار، ليتمكنوا بعد انتصارهم من تأجيل الانتخابات، وإدارة شؤون الدولة بصورة مؤقتة.

فكما دولة في العالم شهدت اندلاع ثورات انتهت بانتصار الثوار؟ يبدو أن عدد الدول

التي حصلت فيها الثورات لا يتجاوز الخمسة في المائة من مجموع دول العالم. وعليه لو كانت هذه النظرية تمثل الحل السياسي الأمثل لشريعي فلا بد أن تشكل حلًا يعود بالنفع علىسائر دول العالم، في حين نجد أن ٩٥٪ من هذه الدول سوف لن تكون مشمولة بهذا الحل؛ نتيجة عدم اندلاع الثورة فيها. إذاً من حقنا أن نسأل: ماذا سيكون المخرج السياسي المقترن بهذه الدولة المتبقية؟

مع العلم أنه حتى عندما ساق شريعي أمثلته السياسية؛ ليس لط الضوء من خلالها على نظرية الديمقراطية المرشدة، التي يتغير من ورائها تفسير نظرية الإمامية الشيعية، لم يذكر أن «كل مكان» اندلعت فيه الثورة فإن الحل هو الديمقراطية المرشدة، أو لابد من الجوع لها.

فقد كتب^(١٥): إن كل ثورة لابد من أن تحمل بياناً سياسياً، أو ما يطلق عليه بدستور الثورة، ويتم انتخاب الزعيم بعد انتصار الثورة بالرجوع لهذا الدستور. ويضيف شريعي قائلاً: ويتم تعيين الزعيم من قبل القائد الأعلى، أو من قبل أحد الأحزاب السياسية، أو عن طريق «انتخاب الناس له».

إذاً فشريعي لا يقترح حلًا واحداً مشتركاً لسائر الثورات، وإنما يقدم حلولاً مختلفة.

وهذه جملة من الموضوعات السياسية التي حاول شريعي من خلال المزج والتوفيق بينها الوصول إلى نقطة يستطيع من خلالها الانطلاق نحو تذليل المعضلة التي طالما شغلت ذهنه، أي إشكالية الديمقراطية والإمامية.

إلا أنه - كما هو واضح - أخفق في إيجاد سبيل للتوفيق بين المسألتين. بل إن هذا المخرج الذي خرج به لحل الإشكالية مباني لم تبني شريعي بأسرها. وهي التي امتازت دائمًا بطبعها الإنساني والقيمي والمثالي.

وإذا ما ابتعدنا عن هذا وذاك نجد أن شريعي - وكما جاء في سيرته - نأسى بنفسه في المرحلة الثالثة من عمره عن هذه الموضوعات، وأصبح لا يتحدث عنها، ولا يذكر شيئاً عن «الأمة والإمامية».

حتى أنه في هذه المرحلة استعراض عمّا يعرف بأصالة القائد بأصالة القيادة. وبذلك أصبح يرى أن المفكرين والثقفيين يؤلفون عناصر بديلة، أو على الأقل امتداداً للأئمة

والأنبياء.

ونجده، بعد أن حاول تعميم مبدأ الإمامة في ما سبق، يتحول الآن . أي في المرحلة الثالثة من عمره . ليطرح موضوعاً مختلفاً تماماً عن السابق، فيقول في أحدى الدراسات، التي تناول فيها مقولات العرفان والمساواة والحرية: إن هذه الموضوعات الثلاثة . أي العرفان والمساواة والحرية . تشكل أهم أبعاد الإنسان، بل إن الإمام الذي يتأمّل به الإنسان هو هذه الأبعاد الثلاثة... وإمامنا في عصرنا الحالي تتجسد في هذا التثليث^(١٦).

وبهذا ينتقل شريعتي بمبدأ الإمامة، الذي هو من المبادئ الظاهرية البحتة، إلى أعماق الباطن. وكم مبادئنا التي في أعماقها تأخذ بنا وتتولى قيادتنا. وبهذا تصبح الإمامة مبدأً وجودياً ونفسياً وباطنياً محضاً.

وبهذه الطروحات والأقوال يختتم شريعتي المرحلة الثالثة من عمره، والتي تشكل أقصى ما توصل إليه.

بناء على ما تقدم، ومن أجل فهم أعمال شريعتي، وإعطائها حقها في الوقت نفسه، لابد من قراءتها من خلال إيديولوجيتها هو، وليس من خارجها. فعلى سبيل المثال: لو حاولنا إخراج نظرية «الأمة والإمام» من السياق الذي طرحت فيه، ومن الإيديولوجيا التي فهمت من خلالها، لأصبحت لا تعدو كونها نظرية فاشية، يحاول الفاشيون تكريسها بشتى السبل والوسائل.

المواضيع

- (١) راجع: م. آ. ١٦، بحث برخيزيم وكامي فراپيش نهيم: .٢٠٤
- (٢) م. آ. ٢٩: ٣٠٥
- (٣) م. آ. ٢٨: ٢٦٥
- (٤) في الصفحة .٢٧٧
- (٥) نقلًا عن: م. آ. ٣٥: ١٧٦
- (٦) م. آ. ٢٦: ٢٦٥
- (٧) المصدر نفسه: .٤٧١
- (٨) المصدر نفسه: .٤٨٧
- (٩) وبالتحديد م. آ. ١٩.
- (١٠) المصدر السابق: .٩٠
- (١١) المصدر السابق: .٣٥
- (١٢) المصدر السابق: .٣٧
- (١٣) في م. آ. ١٥.
- (١٤) المصدر السابق: .٤٧
- (١٥) في م. آ. : ٥٧٧
- (١٦) م. آ. ٢: ٤٢

دور الدين في العالم المعاصر^(*)

الشيخ علي أكبر رشاد^(*)

ترجمة: صالح البدراوي

تعريف الدين —

إنما يصبح القيام بتوضيح دور الدين في العالم الجديد ميسوراً من خلال إعطاء «تعريف للدين»، وكذلك «المعرفة بالعالم الجديد». ويجب أن نعرف ما هو الدين؟ وأي عالم هو العالم الجديد؟ لكي يصبح بإمكاننا توضيح دور الدين في العالم الجديد، كيف سيكون؟ أو كيف يجب أن يكون؟

نحن نرى أن الدين يمثل «خبر الإرادة التكوينية والتشريعية الإلهية». وبعبارة أخرى: هو تفسير وحدة عالم الوجود والتدبر الإلهي لحياة الإنسان. وبعبارة أوضح: الدين هو مجموعة الأخبار الواقعية بشأن الوجود، وحياة الإنسان. وكذلك هو مجموعة التعاليم القانونية والقيمية النازلة من قبل الله تعالى عن طريق الأنبياء، أو التي تفهم عن طريق العقل السليم.

وقد أعطى الدين تفسيراً واضحاً للوجود والإنسان. والله سبحانه وتعالى هو خالق الوجود والإنسان، فهو عالم بحقيقة الإنسان والوجود. والدين هو الذي يعكس ويبين مراد الله تعالى ومرامه في الوجود، وعلاقات خيرة ما خلق في الوجود، أي الإنسان، مع الله تعالى، والطبيعة، وبقية الناس، ويعطي بطبيعة الحال الإجابات الصائبة على الأسئلة الأساسية بخصوص العالم والإنسان. ومن هنا يذعن العقل أيضاً بأن الإنسان سيؤمن بالأخبار النازلة من قبل الله تعالى بشأن علاقته مع العالم والإنسان. وبما أن ما نزل من قبل

(*) باحث بارز في فلسفة الدين والكلام الجديد، رئيس مركز البحوث والفكير الإسلامي، لديه مؤلفات عديدة وأراء فكرية.

الله تعالى بعنوان لائحة العلاقات الإنسانية تمثل أدق القوانين والتعاليم، وأكثراها صواباً، فعلى الإنسان أن يلتزم بها. وبما أن هذه المعارف والقوانين تستمد عطاءها من مصدر الحقيقة فإن الاعتقاد الجوانحي بهذه الأخبار، والالتزام الجوانحي بهذه القوانين والتعاليم، يمكنه أن يضمن سعادة الإنسان وكماله.

إن النظم الحيادي الذي يختاره الإنسان، إذا لم تتدخل فيه المواقع والعوامل الظاهرة، سيقوم قطعاً على نوع معرفته بالوجود. وكقاعدة عامة لا يمكن للإنسان أن يرى العالم بشكل معين، ويعمل بشكل آخر في سلوكه وعلاقاته، وإلا فإنه سيتعانى من الأذواجية في شخصيته.

ويحتاج الإنسان إلى أشياء أخرى غير الأخلاق؛ لإدارة شؤون حياته الدنيوية. كما أن الدين ليس مجرد مجموعة من الوصايا الأخلاقية الممحضة. فقد وضع الله تعالى نظاماً كونيأً مناسباً ومحدداً بناءً على رؤيته الكونية. فالدين بلا دنيا ليس بدين، ولا يدعو كونه مجرد مسلك عرفاني لغيره. والدين الذي يفتقر لبرنامج دنيوي للإنسان ليس بمقدوره الادعاء بأنه سيتعاقبه أو يتبيه في الآخرة. ومن المؤكد أن خالق الإنسان يريد له حياة أكبر من الحياة الحيوانية أو النباتية. وبدون «الأمر والنهي» من قبل الخالق، و«الترك والفعل» من قبل المخلوق، لا معنى للحرمان والتعمق الأخرى.

مشاكل العالم الجديد —

ولكن في ما يتعلق بـ «العالم الجديد». وتتجذر الإشارة إلى أنني سأشير هنا إلى «عيوب العالم الجديد ونواقصه» فقط، بناء على ما يقتضيه سياق البحث. فإنه يعاني اليوم من مشاكل وأزمات متعددة، من قبيل: أزمة المعرفة، وأزمة الأمور المعنوية، وأزمة الأمن النفسي، وأزمة الهوية، والأزمة القانونية، وأزمة البيئة المحلية، وغيرها. والأزمة الرئيسية للعالم المعاصر، أي «أزمة المعرفة»، ناجمة عن المنهج النسبي. فالحضارة والمدنية السائدة اليوم عاجزة عن إعطاء تفسير صحيح للوجود. إن العلوم الأساسية المقبولة اليوم لا تمتلك تفسيراً دقيقاً للإنسان. إن المنهج الاستهلاكي للفرضيات العلمية لا يعطي مجالاً لإنسان اليوم كي يدون تفسيراً صحيحاً وقوياً للوجود والإنسان، والغاية من الحياة. والنظرية الجزئية للعلم الطبيعي، التي تمثل ملكرة العلوم في عصرنا، لا تستطيع أن تعطي

رؤيه كلية تجاه العالم؛ إذ إن فقدان العلم الشامل، الذي ينظر إلى كل الوجود نظرة واحدة في آن واحد، ويعطي تعريفاً دقيقاً للوجود وحياة الإنسان، يمثل اليوم المشكلة الرئيسة للبشرية.

لقد سُلّبت حالة الاطمئنان الروحي من الإنسان اليوم. ويبدو المستقبل أمامه غامضاً مظلماً. وقد أصبح السعي نحو السعادة والكمال أمراً منسياً. وأوجد اعتماد مبدأ الشهوة، والشهوات البدنية الزائلة والفاشدة المفسدة، أزمة أخلاقية للبشرية لا يمكن اجتنابها. كما تسبب زوال القيم، وانهيار كيان الأسرة، بمعضلة معقدة لحياة البشرية المتحضرة، لا يمكن حلها.

تعد الأزمة المعنوية وأزمة الهوية من أهم أزمات العصر الجديد. إن الطرق الإجبارية الجديدة، وتكميل الإنسان بقبضة التكنولوجيا والبيروقراطية، جعلته غريباً عن نفسه. فكل فرد في المجتمع الإنساني لا يكون على وئام مع هذين الغولين الجديدين سيسحق، وإذا لم يسحق فسينظر إلى تحركه على أنه حركة عقيمة، وتسير في عكس اتجاه الحركة العامة للحياة الإنسانية، وسوف لن تتحقق مسامعيه تلك أية نتيجة تذكر. إن قافلة الحياة الجديدة اليوم تشبه حركة قطار يذهب بجميع ركابه باتجاه ما دون أن يكون لإرادتهم أي دخل في ذلك. ولو تحرك أحد ركابه بعكس الاتجاه الذي يتحرك تجاهه القطار فإنه سينزل في نهاية المطاف مع الآخرين في النقطة التي يصل إليها القطار!

لقد قضت العلاقات القائمة على «الحقيقة السلطة» على الأمان القانوني، وجعلت الشعوب الضعيفة عاجزة أمام القوى العظمى، وأمام الحكومات، وقدت وبالتالي أنها وسلمتها أمام ذوي النفوذ والسيطرة. كما أن المساعي النفعية والأذانية للإنسان لاستغلال الثروات الطبيعية جعلت المحيط البيئي يعني من مشاكل لا يمكن حلها.

ويعطي الدين أوجبة واضحة مطمئنة عن التساؤلات الأساسية للبشرية. وأوجبة الدين عن الأسئلة الأساسية للإنسان قاطعة وثابتة وحقيقية. وينظر الدين إلى الوجود باعتباره حقيقة قائمة ذات غاية، وإلى النظام الأخلاقي بأنه هو الحاكم على العالم. ويقول الدين للإنسان: من أنت؟ من أين جئت؟ ولماذا جئت؟ وماذا ينبغي أن تفعل؟ وإلى أين ستذهب؟ ويحتفظ الدين بمكانة سامية للإنسان في الخلق والوجود. وعلى الرغم من أن الإنسان العصري رفع شعار الإنسانية، وأن «ذاته المتألمة» تفكّر بنفسها فقط، إلا أنها

أنزلت الله تعالى إلى مرتبة أدنى من الحياة البشرية، ولم تصل بالإنسان إلى المرتبة الإلهية. الدين يسمو بالإنسان إلى ما هو أبعد من الجماد والحياة والنبات، بل إنه ينزله منزلةً أسمى من الملائكة.

يضافي الدين على الحياة معناها، وينجح الإنسان فسحة الأمل، ويحرره من التبديد الداخلي. وعندما يتحرر من القيود الداخلية فالأولى أنه سيتحرر من القيود الخارجية أيضاً. إن الإنسان المتحرر من النفس سوف لن يقع أسيراً للتكنولوجيا، أو لأي عامل أو أمر خارجي آخر، ولن تعيقه البيروقراطية. يصحح الدين العلاقات الاجتماعية على المستوى الوطني والدولي. وإن إقامة السلام والعدالة لن تتحقق إلا بمعرفة منزلة الإنسان، والشعور بالمسؤولية أمام الله تعالى، والإيمان بالمعاد.

منْ كان يؤمن حقاً باليوم الآخر فإنه لن يظلمبني البشر إطلاقاً. ومنْ كان يؤمن بالإنسان خليفة لله تعالى، ويقرّ بحرمه وكرامته، ويرى نفسه ممثلاً للحق تعالى، سيتصرف بشكل إلهي، وبالتالي سوف لن يضيّع حقوق سائر الأمم والشعوب الأخرى في النطاق الدولي، ولن يتغذّى على أي من أبناء جلدته في النطاق الوطني، ولن يجد الإجحاف سبيلاً إليه، فلا يزعج المؤمن، ولا يؤذى الكافر.

ينظر الدين إلى الطبيعة والبيئة بأنهما لله تعالى أولاً وأخيراً؛ لأن الوجود مخلوق من قبل الله تعالى وملك يمينه، وقد خول الإنسان بالعرض استعمار الوجود. فهوـ أي الإنسانـ أمينـ، ويتصرف بهما على حدّ الضرورةـ. وانطلاقاً من أن جميع الناس هم عباد رب واحدـ فلهم الحق في التصرف فيها على قدرٍ متساوٍـ، ويشكّل عادلـ. ينظر الدين إلى الطبيعة على أنها فعل الله تعالىـ، وبالتالي فهي مقدسةـ، ويعتبر البيئة ثروة للبشرية كافيةـ. ولا يعتبر أي فردـ أو قوةـ مالكاً مطلق العنوان للوجودـ. ومن هنا فإن قوانين الدين تقدّم البيئة من التخريبـ. وتتنسم نداءات الدين بالعمقـ، والدقةـ، وبأنها حقيقةـ، وتبعد عن الاطمئنانـ.

وعلى أية حال أكتفي بهذه الإشاراتـ؛ بسبب ضيق الوقتـ، وما يسمح به نطاق البحثـ.

نظراً للمشاكل والقضايا المعقدة للبشرية اليوم في جميع نقاط العالمـ، وأزماتـ الإنسانـ، ومقتضياتـ الحالةـ التي يبحثـ فيهاـ الإنسانـ عنـ الطريقـ إلىـ الكمالـ والسعادةـ، وهوـ فيـ خضمـ تدافعـ أمواجـ الاضطرابـاتـ والكآبةـ وحالاتـ اليأسـ، حيثـ تكونـ المادياتـ

والحياة المادية قد أرهقته، فيرمي ببصره نحو نافذة مضيئة، ومحرّج من هذا النفق المظلم. ومن هنا فقد عمّت جميع أرجاء العمورة موجة من التعطش إلى القضايا الروحية، وبخاصة بين أوساط الجيل الصاعد من الشباب. وهذه المسألة تزيد اليوم من عبه الرسالة الملقاة على رجال الدين، وتتصبّح رسالة أصحاب الأديان الحقيقة، وهي الأديان الإبراهيمية، أثقل. ويصبح الابتعاد عن النزاعات والمجادلات المذهبية، التي لا طائل من ورائها، والتمسك بالحبل الإبراهيمي (أبو جميع الأديان الحقيقة، والأديان التوحيدية)، والتوجه نحو الألفة والحوار، والاتحاد ضد الإلحاد، من واجبات رجالات الأديان. وتمثل معرفة عالم اليوم، وظروف الإنسان المعاصر، واحتياجاته، ومعضلاته، أعظم رسالة لأتباع الأديان التوحيدية. كما يُعدُّ الإقبال الصحيح على الدين، والتقديم الصحيح لتعليمات الدين، ويشكّل منسجم مع ظروف الزمان وفهم الجيل المعاصر، واستئصال الخرافات والبالغات والأوهام والموهنات من ساحة الدين، والاستفادة من تعطش الجيل الحالي، واجباً وفرضياً على المؤمنين. إن القلوب المترقبة، والأذواق المتعطشة، في جميع أنحاء العالم هي في حالة بحث عن نقاء وعدوية المعنويات. وهذه الموجة من الأجواء المعنوية والإقبال على الدين، التي نشاهدتها في العالم، تعني انتشار نوع من التغيير التاريخي، بمعنى أن المسيرة التاريخية إذا كانت خلال القرون الأخيرة تسير نحو ظلام الأجواء غير الدينية فقد تغير مسار التاريخ في ظل الأوضاع الحالية، وأخذ يسير باتجاه الإقبال على الدين والمعنى. ويجب على المؤمنين بالله الاستفادة القصوى من هذه الظروف.

المحتوى

- (١) هذا الموضوع هو ملخص الكلمة التي ألقاها في المؤتمر الدولي «الدين والعالم المعاصر»، الذي عقد في طهران، بتاريخ: ٢٣ نوفمبر ١٩٩٦. وتم تنظيم انعقاد هذا المؤتمر بمساعدة الهيئة العالمية للكنائس (WCC)، ومركز الحوار بين الأديان.

حقيقة الإعجاز وفأعله

تجاذب نظريات بين الفلسفه والمتكلمين

أ. محمد حسن قدردان قراملي^(*)

ترجمة: حسن آل نجف

مقدمة —

جرت العادة أن يقوم الأنبياء الإلهيون بمجموعة خوارق ومعاجز؛ ليثبتوا من خلالها لناس ارتباطهم بالعالم الإلهي. وقد أشار القرآن الكريم في آيات كثيرة إلى معجزتهم. ومن الأسئلة التي شغلت بالالمتكلمين والفلسفه في القرون الماضية السؤال التالي: كيف تكون المعجزة؟ وما هي حقيقتها؟ واليوم يطل علينا هذا السؤال من جديد، ليشد إليه أنظار المتكلمين والفلسفه الجدد مرة أخرى.

يرى المتكلمون أن الإعجاز فعل الله الصادر منه تعالى مباشرة. وليس بمقدور للإنسان أن يعي حقيقته، ويدرك كنهه. وفي المقابل عكف الفلسفه، وخاصة المسلمين منهم، على صياغة عدة محاولات في بيان حقيقة الإعجاز، واستكناه أبعاده، ليثبتوا وبالتالي أن المعجزات والكرامات مصدرها قدرات خارقة، تتوافر عليها نفوس الأنبياء والأولياء عليهما السلام. وهناك وجهة نظر ثالثة تحاول الجمع بين النظريتين، فتتسرب بعض المعجزات إلى فعل الله مباشرة، وترجع البعض الآخر من المعجزات إلى الأنبياء.

وفي هذه الدراسة نحاول استعراض أدلة هذه النظريات الثلاث، ومرتكزاتها، ومن ثم تحليل وتقييم كل واحدة منها.

النظريه الأولى: الإعجاز فعل الله —

يصف أغلب الموحدين الإعجاز بأنه فعل الله المباشر. ويعتقدون أن الله تعالى يتدخل

(*) أستاذ في مركز الدراسات الثقافية الإسلامية، ومن أبرز المهتمين بعلم الكلام المدرسي في إيران.

بصورة مباشرة في نظام الطبيعة، فيأتي ببعض المعجزات والخوارق عن طريق الأنبياء. وأما الأنبياء فليس لهم دور سوى أنهم الواسطة والمجري لظهور تلك المعجزات. وببقى الفاعل الحقيقي هو الله تعالى وحده. وهذا خلاف النظرية الثانية، التي تذهب إلى أن الأنبياء هم الفاعل الحقيقي للمعجزات، وأن النسبة بين المعجزة والنبي هي نفس النسبة بين الفعل والفاعل.

ونبدأ باستعراض الأدلة التي استدل بها على صحة هذه النظرية، ومن ثم نقوم بعملية تقييم لها.

الأشاعرة

اعتقد الأشاعرة أن الفاعل والمؤثر في الوجود هو الله تعالى، ولا فاعل إلا هو. ومن هنا فهم لا يتربدون لحظة في إسناد الإعجاز إليه، أسوة بسائر الحوادث الأخرى، التي يرون أنها فعله.

يقول ابن تيمية في هذا الصدد: «وآيات الأنبياء من فعل الله سبحانه وتعالى، يفعلها آيةً وعلامة... فأمر الآيات إلى الله، لا إلى اختيار المخلوق، والله يأتي بها بحسب علمه وحكمته»^(١).

وهكذا ينتقد البغدادي في كتابه «أصول الدين» المعمر: لإسناده المعجزة إلى غير الله، معتبراً المعجزات أفعالاً إلهية^(٢).

وأما الفخر الرازي فيكتب قائلاً: «فافعل جميع هذه المعجزات هو الله؛ لأننا بيتاً في الأصل الأول أنه لا مؤثر ولا موجد ولا مكون إلا الله تعالى... فثبت بالأصل الأول أنَّ خالق كل المعجزات هو الله»^(٣).

ويذهب كثيرون، من أمثال: ابن حزم^(٤)، والتفتازاني^(٥)، والقاضي الأيجي^(٦)، ومن المعاصرين: مصطفى المراغي^(٧)، ورشيد رضا^(٨)، إلى هذا الرأي.

ويرى أغلب متكلمي الإمامية أن الإعجاز فعل الله، لا فعل النبي، وهم وإن خالفوا الأشاعرة في إسناد المؤثرة والفاعلية إلى غير الله، إلا أنهم في ما يرتبط بإثبات النبوة، وارتباط مدعيها بالله تعالى، يعتقدون أنه لابد وأن يكون الإعجاز فعل الله، لا فعل المدعى، حتى يكون الاستدلال تاماً.

واستدل بعض آخر بدليل التقويض، إلى جانب الأدلة النقلية الأخرى، والتي سنشير إليها تباعاً. ومن هؤلاء: العلامة الحمصي الرزاي. فبعد أن فسر الإعجاز بأنه فعل الله تعالى: أجاب عن هذا الإشكال، وهو: بماذا نفسر إمكانية صدور المعجزة من النبي؟، قائلاً: «الخارق للعادة ينبغي من قبل الله تعالى، الذي ثبتت حكمته، وأنه لا يصدق الكذاب حتى يدل على صدق المدعى، وأما أن يكون من قبل المدعى فإنه لا يدل على صدقه؛ إذ تصدق المدعى نفسه لا يكون دليلاً صدقه»^(٩).

وقد أورد كل من أبي الصلاح الحلبي^(١٠)، والشيخ الطوسي^(١١)، دليلاً مشابهاً لهذا الدليل حول اختصاص الإعجاز بالله تعالى. وأما العلامة المجلسي فيرى في إسناد المعجزات إلى إرادة الأنبياء وقدراتهم تقوياً وكفراً صريحاً، حيث يقول: «أن يقال: إنهم يفعلون جميع ذلك بقدرتهم وإرادتهم، وهم الفاعلون لها حقيقة، وهذا كفر صريح، دلت على استحالته الأدلة العقلية والنقدية، ولا يسترب عاقل في كفر من قال به»^(١٢).

ويعدّ المولى محمد صالح المازندراني في كتابه «شرح أصول الکافی» القول بأن المعجزات من فعل الأنبياء من مصاديق التقويض^(١٣).

ويناقش السيد أحمد الصفارى، وهو من المتكلمين المعاصرین، رأي الفلسفة القائل بأن المعجزة إنما تصدر من نفوس الأنبياء. لكنه في نفس الوقت يسند للأنبياء دوراً إعدادياً في صدور المعجزة^(١٤). ويواافقه في ذلك كل من: الأستاذ محمد تقى الجعفرى^(١٥)، والشيخ محمد تقى شريعتى^(١٦).

اللهوت المسيحي

يرى القديس توما الإكوانى، وهو من بابوات الكنيسة المبرزين، أنه: «إذا أريد لحدث ما أن يرتفع إلى مستوى معجزة فلازم ذلك أن لا يصدر إلا من قبل قوة هي فوق القوة الطبيعية». وبذلك يقرر توما الإكوانى انطباعه عن قيد «الخارق للعادة» الوارد في تعريف المعجز، بحيث يكون القادر الوحيد على فعل المعجزة هو الله فقط؛ باعتباره موجوداً غير مخلوق^(١٧). ويعتبر البابا بندريك (pope bendic) (١٦٧٥ - ١٧٥٨م)، صاحب كتاب المعجزات، والذي يحظى بدعم الكاثوليك الرومان، من أنصار هذا الاتجاه. ويقرر سوئين برن رأى البابا بندريك في هذا الصدد، قائلاً: «إنه . أى الباب بندريك .

يلزム أكثر من غيره بهذه النظرة، وهي أن المعجزة هي الأمر الذي لا يمكن إيجاده إلا بقوة هي فوق القوى الطبيعية المحسوسة. وبناء على ذلك يرى البابا بنديك أنه بوسع الملائكة أن تقوم بأمر معجز، كما يرى أن الناس لو منحوا قدرات ومؤهلات خارقة للعادة. ولو لفترة وجيزة. لكن بإمكانهم هم أيضاً فعل المعجز»^(١٨).

أدلة النظرية الأولى —

تمسّك أتباع الاتجاه الأول، والذي يعتقد بأن الإعجاز إنما هو فعل الله خاصة، ولا يتّأتى من غيره، بأدلة عقلية ونقلية، نشير إليها في ما يلى:

١. التوحيد الأفعالي —

سبق أن ذكرنا أن الأشاعرة نفوا - تأسياً على مبنיהם القائل بأن لا مؤثر ولا فاعل حقيقي في الوجود سوى الله . أن يكون للإنسان أي دور حقيقي في الأفعال الصادرة منه. وقد عمموا مبنיהם هذا ليشمل العجزات أيضاً. وذهب بعض الإمامية أيضاً إلى أن القول بوجود دور حقيقي للأئباء في صدور المعجز يعد من مصاديق التفويض، وسبباً لسلطنة الله تعالى ، الأمر الذي لا يتفق مع التوحيد الأفعالي.

نقد وتقدير —

يعتبر التفويض والتوكيد الإلهي . وتبعاً لذلك قضية الاختيار والجبر. من القضايا الحساسة والمثيرة للجدل ، والتي يرجع تاريخها إلى القرن الأول للهجرة، حيث أنكر الأشاعرة كلاً من مبدأ العلية والاختيار، وصادروههما لصالح سلطة وإرادة الله والتوكيد الأفعالي، وراحوا يعيّبون على المعتزلة . وربما كفروهم . تبنيهم لمبدأ العلية ومبدأ الاختيار الإنساني . وأمام أئمة أهل البيت^{عليهم السلام} فكان لهم رأيهم الخاص بهم، منتقدين بذلك كلاً الاتجاهين . الأشاعرة والمعتزلة .. ويتبلور رأيهم^{عليهم السلام} بما اشتهر عنهم، من أنه «لا جبر، ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين».

وبناءً على هذا الاتجاه لا يمكن إنكار دور الأسباب والعلل في الأشياء والظواهر الموجودة. كما لا يمكن إغفال عامل الاختيار الإنساني في الأعمال الصادرة عن الإنسان.

وبالطبع فإن هذه العناية بالإنسان وبدوره وتأثيره لا يراد لها أن تكون في عرض إرادة وفاعلية الله تعالى، حتى تتصادم وتعارض مع التوحيد الأفعالي. وإنما هي - أي العناية بدور الإنسان وتأثيره - في طول فاعلية الله وإرادته.

وفي ضوء هذا الاتجاه لأئمة أهل البيت تتقرر هذه النتيجة، وهي أن إسناد الفعل الصادر من الإنسان. مهما كان الفعل، وأيّاً كان ذلك الإنسان - إلى نفس ذلك الإنسان، من دون الأخذ بنظر الاعتبار فاعلية الله وإرادته في صدور الفعل، يتافق ومبدأ التوحيد الأفعالي. وأما إذا أسنننا الفعل الخارق للعادة الصادر من الإنسان الكامل، مثل: النبي، إلى ذلك الإنسان الكامل، مع الأخذ بنظر الاعتبار كون الفعل في طول إرادة الله وفاعليته، فإن ذلك يعدّ من مصاديق «أمر بين أمرين»، ولا يعتبر من التفويض بأية حال من الأحوال.

إذا فلما لاك في كون فعل من الأفعال مصداقاً للتقويض ليس كونه خارقاً للعادة، وإنما إرادة هذا الإنسان وفعله في طول إرادة الله وفاعليته. وهذه هي النقطة التي أغفلها العلامة المجلسي وأمثاله، حيث تصوروا أن القول بصدر الفعل الخارق من الانبياء يؤدي إلى الأخذ بنظرية التفويض، التي عليها مذهب المعتزلة، وبالتالي إلى الكفر. ومن هنا سجل الإمام الخميني ملاحظاته على رأي العلامة المجلسي هذا، فراجع^(١٩).

٢. صيانة القيمة المعرفية للإعجاز

يرى أتباع هذا الاتجاه أن دلالة المعجزة على ارتباط مدعيها بالله تعالى متوقفة على أن تكون فعل الله خاصة، وأما بناءً على التصوير الثاني، والذي يرى أن المعجزة فعل النبي، فإن دعوى النبي على ارتباطه بالله تعالى تبقى دعوى لا يمكن استنتاجها والتوصيل إليها؛ ذلك أن معنى صدور فعل من الإنسان هو أن الآخرين أيضاً بإمكانهم أن يقوموا بنفس ذلك العمل. وعن هذه النقطة بالذات يقول أبو الصلاح الحلبـي: «طريق العلم بذلك أن يختص خرق العادة بمقدوراته تعالى، كإيجاد الجواهر، وفعل الحياة، أو يقع الجنس في مقدورات العباد على وجه لا يمكن إضافته إلى غيره»^(٢٠). وقد أورد الشيخ الطوسي هذه النقطة بصيغة مماثلة^(٢١).

تحليل وتقييم —

مما لا شك فيه أن وجه دلالة الإعجاز على صدق مدّعي النبوة إنما هو فعل العمل الخارق الذي يعجز عنه الآخرون، وأما إضافة قيد أن يكون الأمر الخارق للعادة خارجاً عن قدرات وامكانيات هذا المدّعي فغير ثابت.

وبعبارة أخرى: إن إثبات ارتباط المدّعي بالله تعالى يتوقف على عجز الآخرين، وأما اشتراط عجز نفس المدّعي عن الإتيان بذلك الخارق فهو اشتراط زائد لا دليل عليه. وأما إشكال منْ يرى ضرورة اعتبار ذلك الشرط المذكور، من أنه إذا كان المدّعي قادراً فسيؤدي ذلك إلى الخلط بين الأفعال البشرية الخارقة وبين العجز، وانقاء إمكانية التمييز بينهما، فيمكن الإجابة عنه بأن نقول: إنه من خلال التأمل والتدقيق في المواقف التي تميز بها الأمر العجز، والفووارق الموجودة بينه وبين سائر الأمور الأخرى، من قبيل: عدم تمكن الآخرين من المعارضه، واستحالتها، وعدم إمكان تعلم العجزة أبداً، يكون بإمكاننا تشخيص العجزة، وتمييزها عن غيرها من المعاجز المكنوذية.

٢. ظواهر الآيات —

تسهب العديد من الآيات القرآنية العجزة إلى الله. وهذا يدلّ على أن الإعجاز فعله سبحانه، من قبيل: صيورة النار بردًا وسلامًا على النبي إبراهيم عليه السلام، وفرق البحر لموسى عليه السلام: «قُلْنَا يَا نَارُ كُوئِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ» (الأنبياء: ٦٩)، «وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ» (البقرة: ٥٠). وإلى جانب انشقاق البحر لموسى هناك انفجار الماء من الحجر إثر ضرب الحجر بالعصا (طه: ٦٧)، وإنزال المن والسلوى (البقرة: ٥٧)، والابتلاءات المتعددة، من قبيل: الطوفان، والزلزلة، والتي وردت في آيات مختلفة. وقد أنسنت هذه العجزات إلى ذات الله.

ومن جملة الأدلة المعروفة لدى أتباع هذا الاتجاه هو الخوف الذي أوجسه موسى في نفسه بادئ الأمر حين رأى العصا وقد تبدّلت إلى ثعبان يسعى، قال تعالى: «فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى * قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى» (طه: ٦٨ - ٦٧). وقد حكّت لنا التوراة قصة الخوف الذي استولى على موسى وهو يرى عصاه وقد صارت ثعباناً. جاء فيها: «فَقَالَ الرَّبُّ لِهِ مَا الَّذِي تَحْمِلُهُ بِيْدِكَ؟ قَالَ: هِيَ عَصَا، قَالَ: أَلْقَهَا إِلَى الْأَرْضِ، فَلَمَّا أَلْقَاهَا إِلَى

الأرض تبدلت العصا إلى حية، وفرّ موسى منها^(٢٢).

يقول أتباع هذا الاتجاه في سياق استدلالهم: لو أن المعجزة كانت صادرة من نفس النبي موسى، ومن خلال ما يمتلك من قدرات ذاتية، فليس ثمة مبرر للخوف الذي أوجسه، ولكننا نرى الخوف قد استولى على موسى، بحيث إن الله تعالى راح يطمئنه، ويخفف عنه ويسليه. إذاً نفهم من ذلك أن الإعجاز لم يكن فعل موسى عليه السلام، بل كان فعل الله مباشرة، أو بتوسيط الملائكة.

هذا اللون من الفهم، يمكننا أن نجده عند كل من محيي الدين ابن عربي^(٢٣)،

والسيد أحمد الصفافي^(٢٤)، في تفسيرهم للأية الآتية الذكر.

تحليل وتقدير —

في مراجعتنا للآيات المذكورة تستوقفنا عدة ملاحظات جديرة بالتأمل والتدقيق،

وهي:

١. طولية العلل: سبق أن ذكرنا أنه بناءً على مسلك الأمر بين الأمرين، والذي هو مختار الإمامية، فإن إسناد فعل الإنسان وسائر الموجودات الأخرى إلى علتين وفاعلين لا يستلزم أي محذور عقلي أو نceği.

وتأسيساً على ذلك نقول: تلك الآيات التي تسند المعجزة إلى الله، لا إلى النبي، تسعى إلى تركيز الدور الإلهي باعتباره علة أخرى في طول سائر العلل. وهذا لا يتناقض مع إسناده المعجزة إلى نفس النبي باعتباره العلة القريبة أو الفاعل القريب. وبالتالي فإن الآيات المذكورة لا تعد دليلاً على نفي النظرية الثالثة هنا؛ إذ من المعلوم أن إثبات شيء لا ينفي ما عداه.

٢. قصور الدلالة عن إفاده المدعى: حتى لو سلمنا بدلالة الآيات الواردة المذكورة على أن الفاعل هو الله فقط، وأنه العلة المنحصرة لمعجزات الواردة في لسان تلك الآيات، وأن الأنبياء ليس لهم أي دور فيها، فإنه يبقى هذا السؤال، وهو: من هو فاعل المعجزات الأخرى، الله أو الأنبياء؟ من دون جواب. إن الآيات التي أشرنا إليها قبل قليل ساكنة في هذا الخصوص؛ لأنها تصدق لبيان بعض الموارد وبعض المعجزات الخاصة التي كان الله هو الفاعل لها، ولم تبين على نحو أصل كلي وعام أن فاعل جميع المعجزات هو الله تعالى.

وببيان آخر: إن الآيات المذكورة تتواهم مع دعوى التفصيل (بعض المعجزات منسوبة إلى الله، وبعضها الآخر إلى الأنبياء). ولا تدل على أن كل المعجزات هي فعل الله.

٣- وجود الآيات المخالفة: يظهر من بعض الآيات أنها تسب المعجزات إلى نفس الأنبياء. وهذا الظهور يتفاوت والاتجاه الأول. فتكون النظرية مبتلة بالمعارض. ولابد من طريق لحل هذا التعارض. ويبعد أن أفضل الحلول هو القول بالتفصيل، أو القول بالعلمية الطولية، والتي سيأتي الكلام عنها.

٤. خوف موسى من قومه: في خصوص خوف النبي موسى عليه السلام وهو يشاهد تحول عصاه إلى ثعبان نقول: يكشف من خلال التدقيق في مجموعة الآيات التي تحدثت عن قصة موسى وعصاه أن خوف موسى عليه السلام كان على قسمين:

القسم الأول: يرتبط بتجربته الأولى مع الوحي الإلهي، حيث جاءه خطاب **﴿أَلْقِ عصاك﴾**، تلك العصا التي رعى بها أغنامه لسنوات طوال، فلما ألقاها تحولت إلى ثعبان كبير. في تلك اللحظة أوجس موسى في نفسه خيفة. ويبعد من ظاهر الآيات أن النبي موسى في تجربته الأولى لم يكن له دور في تبديل العصا إلى ثعبان؛ وأن هذا الأمر الخارق إنما هو فعل الله. لكن النقطة المهمة هنا هي أن هذا الأمر الخارق - أي تبديل العصا إلى ثعبان - وقع في جبل الطور، بعيداً عن أنظار الناس، وبالتالي فهو خارج عن التعريف المنظور لمصطلح الإعجاز، فيكون نوعاً من الإرهام، وإعداد النبي موسى عليه السلام للقيام بنفسه هذا العمل في فترات لاحقة، وعلى مرأى من الناس وسمع ويعبة أخرى: إن الله تعالى من خلال تبديله العصا إلى ثعبان ألغت نظر موسى عليه السلام إلى قدرته الربانية^(٢٥).

وبعد مرحلة الإرهام، وتوفير الأرضية الروحية المناسبة عند النبي موسى عليه السلام، استطاع موسى عليه السلام أن يقوم بالأمر الخارق بنفسه، وبإذن من الله تعالى، ولمرات عديدة. **القسم الثاني:** إن الخوف الذي أوجسه موسى في نفسه، والذي أشارت إليه الآيات القرآنية، لا يربط له بقضية تبديل العصا إلى ثعبان، وإنما كان خوفه ناشئاً من أن هذا الأمر سيؤدي إلى اشتباه حقيقة الأمر على الناس، فيخلطون بين المعجزة والسحر.

وهناك قرائن عديدة تؤيد هذه الدعوى، منها:

أ. إن الآية التي تشير إلى خوف موسى عليه السلام ناظرة إلى توجهه من المواجهة المقبلة مع سحرة فرعون، والحال أنه كان قبل ذلك قد شاهد تبدل العصا إلى ثعبان لمرات

عديدة^(٢٦). وإذا كان للخوف مجال فإنه بطبعية الحال يرتبط بالدفقات الأولى التي شاهد فيها وقوع ذلك الأمر الخارق، لا زمن المواجهة مع السحرة.

ب. يشير ظاهر الآيات إلى صلابة ورباطة جأش النبي موسى عليه السلام، وعدم خوفه من سحر السحرة. ولذا عندما خيره السحرة بين أن يلتقي هو أولاً أو أن يكونوا هم أول من ألقى أجابهم موسى بعزم راسخ: بل ألقوا أنتم أولاً (طه: ٦٥ - ٦٩).

ج . هناك نقطة أخرى أغفلها أصحاب النظرية الأولى تبيّن عن عدم دقتهم، وهي أن الآيات تفيد بأن خوف موسى عليه السلام كان بعد مشاهدة سحر السحرة، ولا علاقة له بتبدل العصا إلى ثعبان، كما رأه أصحاب هذا الاتجاه.

د . أضف إلى ذلك أن هناك روایة عن الإمام علي عليه السلام تؤيد ما ادعاه المستشكل، حيث تقول: «لم يوجس خيفة على نفسه، بل أشدق من غلبة الجهل ودول الضلال»^(٢٧). ومحصل القول: إنه لا يمكننا التمسك بالخوف الذي أوجسه موسى في نفسه في أول تجربته مع الوحي لنفي جميع الموارد التي تكررت فيها حادثة تبدل العصا إلى ثعبان، والقول بأن هذه المعجزة ليست من فعله.

النظرية الثانية: الإعجاز فعل الأنبياء عليهما السلام

يعتقد الفلاسفة الإسلاميون ومجموعة من المتكلمين أن العجزة فعل الأنبياء أنفسهم. فهم يرون أن الأنبياء - بما أوتوا من قوى نفسانية - يتمتعون بقدرات إلهية خارقة، تمكّنهم من القيام بالمعجزات. فإن علاقتهم بالعجزة علاقة تكوينية من سُنْخ علاقَة العلة بالعلو، والفاعل بالفعل.

وثمة أسس ومقدمات ذكرها فلاسفة الإسلام في محاولتهم لتقدير وإثبات نظريةِ لهم هذه. ونحن نشير إليها هنا على نحو الإجمال:

١- **القوة الحسية للنفس:** يمكن القول: إن المرحلة الأولى للنفس هي مرحلة الإحساس المادي، والتعامل مع الأمور المادية. وفي ضوء شروط هذه المرحلة يكون صاحب الحس المادي قادرًا على القيام بعمل ما أو حركة معينة، لكنه يفتقد قوة التخييل والحافظة، شأنه شأن دودة القرز، التي تتحول إلى فراشة، لكنها بعد أن تبدلت تلتقي بنفسها مراراً في النار. فهي، وإن كانت قد جربت الألم والاحتراق في الدفعة الأولى

إلا أنها؛ وبسبب انعدام قوة التخيل والذاكرة لديها، تعود وتكرر التجربة ثانية، وثالثاً^(٢٨).

وتختلف قوة الإحساس من حيوان لأخر شدةً وضعفاً. فمثلاً: النملة يمكنها بما لديها من قوة أن تحمل أجساماً أثقل من وزنها بعده مرات. وأهم ما في هذه المرحلة الحسية أن للنفس تأثيراً كبيراً على العالم المادي فيها.

٢. قوة التخيل والتصور: وتعمل النفس في هذه المرحلة على نقل المحسوسات إلى الذاكرة؛ لتنذكرها في المستقبل إذا دعت الحاجة لذلك. وتأسساً على هذا المعنى نجد أن الحيوانات بعد أن تحس بألم ما تسعى إلى الابتعاد عن المصدر الذي سبب لها ذلك الألم. وتميز هذه المرحلة بوجود ذاكرة قوية، وسرعة في انتقال المعلومات. وهي ميزة تختلف باختلاف الحيوانات^(٢٩).

٣. قوة التعقل: يشتراك الإنسان والحيوان في القوتين السابقتين، إلا أن للإنسان قوة خاصة تميزه عن سائر الحيوانات، ويعبر عنها بـ «قوة العقل». وصاحب هذه القوة بإمكانه إدراك أمور لا تدخل في وعاء الحس، ولا المخيلة، من قبيل: إدراك المستقبل، وعالم ما وراء الطبيعة، والقضايا العامة.

٤. تمركز القوى الثلاث عند الأنبياء عليهما السلام: إن النوع الإنساني يتوافر على ثلاث قوى، هي: الحس؛ الذاكرة؛ العقل. وأما ما يتميز به الأنبياء عن سائر بني البشر فهو تمركز القوى الثلاث، وتجمعها لديهم. وقد تبين مما سبق أن المنشأ الأساس لقوى الحس والذاكرة والتعقل لدى الإنسان هو النفس الناطقة. وكلما كانت النفس أكثر تكاماً، وأقل تعلقاً بعالم المادة، كانت هذه القوى أشد تأثيراً. ومن هنا بالذات نجد أن الأشخاص الذين زهدوا في الدنيا، ولم يركنا إلى ظواهرها المادية، تصدر منهم كثير من الخوارق، سواء كانوا أناساً إلهيين، فسمى ما صدر منهم «معجزة»، أو «كرامة»، أو كانوا من المرتاضين والسحرة، فسمى ما صدر منهم سحراً.

ويفي هذا البين كان الأنبياء أناساً شملتهم أعلى مراتب العناية الإلهية، فاشتغلوا بتهذيب أنفسهم وتربيتها، حتى تستنموا مدرج الكمال. إذاً يتوافر النبي على قدرات هائلة، تمكنه من فعل الخوارق، والتأثير على المجاري الطبيعية للأمور، ويحظى لإرادته عالم التكوين بصورة عامة، وعالم المادة على الخصوص.

إن المعجزات الخارقة لنظام الطبيعة، من قبيل: شق القمر، وإيجاد الطوفان، والمطر، والزلزلة، وشفاء المرضى، يمكن تفسيرها على أساس القوة الحسية لدى النبي. وأما القوة المصوّرة المخيّلة له فهي على جانب من القوة، بحيث يمكن للنبي في نومه أو يقظته مشاهدة العالم العلوي غير المادي، أعمّ من عالم المثال وعالم العقول. ومن خلال الارتباط بهذه العوالم بإمكانه استخبار الماضي والمستقبل، وبهذه القوى أيضًا يمكن للأنباء مشاهدة الوحي، أو الكتاب الإلهي، أو أشباح البعض، أو الاستماع إلى كلام الله بصورة غير مباشرة.

أما القوة العاقلة للنبي فهي في الواقع حصيلة عملية التهذيب والتربية التي يمارسها النبي مع نفسه. وفي ضوء هذه الممارسة تضحي نفس النبي في عدد الروح العظمى، وشبيهة لها، يمكنها الارتباط بعالم الغيب والملاّ الأعلى متى شاءت، فيفاض عليها من العلوم اللدنية، وتشاهد ملائكة الله المقربين^(٣٠).

وبصيغة أخرى: تتمتع النفس الإنسانية بقوتين: إحداهما: «القوة المدركة»؛ والأخرى: «القوة المحرّكة». وتقسم القوة المدركة بدورها إلى قسمين: عقلية؛ وحسية. أما القوة المدركة العقلية فمهمتها إدراك الكليات وعالم المجردات في وعاء الكلي والعقلي. وأما القوة المدركة الحسية فهي تدرك الجزئيات وأشباح عالم المثال، كما أنها تدرك صور المقولات الكلية المرتسمة في القوة العاقلة فيما إذا ترّزلت إلى مستوى المثال والجزئية.

وفي ضوء هذا النحو من الترّزُل، يتّسّى للنبي مشاهدة الملائكة، وسماع كلامهم، والكلام الإلهي أيضًا.

أما القوة المحرّكة ف شأنها التأثير والفعل. فكما يصح أن نقول في خصوص الإنسان: إن الجسد بتمام أعضائه منقاد للنفس، وتتابع لها، كذلك يمكن القول: إن عالم الطبيعة تابع للأنباء، ومسخر لهم، يمكنهم التصرف فيه بأي نحو شاؤوا، مع ملاحظة أن درجة التسخير والتبعية تختلف بحسب اختلاف الأنبياء ومراتبهم.

تفسير بعض المعجزات في ضوء النظرية الثانية —

إن حكماء الإسلام وإن اتفقوا في أصل دعواهم، وهي أن المعجزات فعل الأنبياء،

وأنها تعتمد على قدرات وإمكانات نفس المدعى، إلا أنهم اختلفوا في تفسيرهم لبعض المعجزات، حيث نجد صياغات مختلفة في تفسير موارد الإعجاز، من قبيل: إحياء الموتى، والحضور الغائب، وسماع صوت الحصى، وشق القمر.

وتوجد ثلاثة اتجاهات في تفسير هذه المعجزات:

الاتجاه الأول: إن النبي يتصرف في متعلق الإعجاز. فمثلاً: الحصى تشرع بالنطق واقعاً وحقيقة بعد أن كانت صامتة، والقمر ينشق واقعاً، وكذلك تبدل عصا موسى إلى ثعبان، بما لدى النبي من ولاية تكوينية.

الاتجاه الثاني: وهو يرى أن إعجاز النبي إنما يتم في تصرفه في حواس ومخيلة الحاضرين، لا في متعلق المعجزة ومادتها. فمثلاً: الحصى لم تنطق واقعاً، ولا القمر انشق، بل النبي تصرف في حواس الحاضرين، وقوائم السمعية والبصرية، فخُلِّي إليهم أنهم سمعوا صوت الحصى، وظنوا أن القمر قد انشق. وهذا ما نراه في مذهب محبي الدين بن عربي في «تفسيره»، حيث يذهب إلى أن تبديل العصا إلى ثعبان إنما هو في الواقع عبارة عن تصرف موسى في مخيلة المشاهدين لا غير^(٣١).

أما الاتجاه الثالث فيرى التفصيل. فالمعجزات التي يبدو أن التصرف بمادتها أمر صعب ومستبعد عادةً، من قبيل: انشقاق القمر، تفسر على أنها تصرف من النبي في القوى الإدراكية للمخاطبين، وأما سائر المعجزات فيجري تفسيرها على أساس أنها نتيجة التصرف في أصل متعلقاتها ومادتها^(٣٢). وقد أيد فلاسفة الإسلام هذا الاتجاه ولا مجال هنا للذكر آرائهم. ونستعرض عن ذلك بذكر أسمائهم: الفارابي^(٣٣)، ابن سينا^(٣٤)، ابن رشد^(٣٥)، الكاتبي^(٣٦)، شيخ الإشراق^(٣٧)، صدر المتألهين^(٣٨)، الفيض الكاشاني^(٣٩)، هادي السبزواري^(٤٠)، ومن المعاصرين يمكن الإشارة إلى: محبي الدين قشمه إي^(٤١)، والعلامة الطباطبائي^(٤٢)، والشهيد مطهرى^(٤٣). أما متكلموا المعتزلة، وتأسيسأ على قاعدة الواحد التي تمسكوا بها، فقد التزموا بأن المعجزات هي فعل الأنبياء عليهما^(٤٤). وفي سياق تعليهم لهذا الأمر استدروا في الأعم الأغلب إلى عرضية المعجزات^(٤٤)، حيث يصرح المعمر، وهو من مشايخ المعتزلة، بأن المعجزات ليست فعل الله تعالى^(٤٥). كما يصنف أبو الحسن الأشعري المعتزلة إلى صنفين^(٤٦)، لا مجال لاستعراضهما هنا.

أما الإمام محمد الغزالى، فقد اعتبر مع ذهابه في أغلب آرائه مذهب الأشاعرة في

متبنياتهم . المجزات فعل الله الصادر عنه مباشرة ، مشيراً في بعض الموارد إلى قوة نفوس الأنبياء ، وأمكانياتهم الروحية . ففي أحد مؤلفاته ، وبعد أن يذكر قسمين من أقسام الإعجاز (الحسي؛ والعقلي) ، ويستندهما إلى فعل الله ، يعدّ القسم الثالث من أقسامه . أي الإعجاز التخييلي . من خصائص الولاية التكوينية للأنبياء عليهما السلام^(٤٧) . وفي معرض بيانه الحكماء في خصوص كمال القوى النظرية العلمية للأنبياء يشير الغزالى إلى هذا التفسير ، قائلاً : «هذا مذهبهم في المجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً ذكروه ، وإن ذلك مما يكون للأنبياء ، وإنما ننكر اقتصارهم عليه»^(٤٨) . وأما الفخر الرازى فله آراء متناقضة في هذا المجال . ففي كتابه «المباحث المشرقية» ينسب المجزات ، من قبيل : شفاء المرضى ، وجريان الماء ، وحدوث الطوفان ، والزلزلة ، والخسوف ، وصيروحة الجماد حيواناً ، والحيوان جماداً ، إلى نفوس الأنبياء^(٤٩) . ومن الأشاعرة المعاصرین يمكن الإشارة إلى صاحب تفسير المنار ، والذي يرى لنفوس الأنبياء عليهما السلام تأثيراً على الأشياء والجمادات^(٥٠) .

أصبح وجودي حالياً كالقصبة
ليس عندي خير من سوى الله
فإن من نفسي أنا وبقائي بالحق
قد انشق لباس وجودي مرة واحدة
صار الحق سمعي وإدراكي والبصر.

أدلة النظرية الثانية —

تمسك القائلون بهذه النظرية بجملة من الأدلة النقلية والعقليّة: لإثبات دعواهم،

وهي:

١. ظواهر الآيات —

ظاهر بعض الآيات أنها تسند الإعجاز إلى فعل الأنبياء . ولازم ذلك أن للأنبياء دور تكويني في خلق الخوارق ، وإن كانت تلك القدرة وذلك التصرف بإذن الله وحوله . قال تعالى : «مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةً إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (فاطر: ٧٨)^(٥١) . هذه الآية تسند المعجزة إلى نفس النبي ، ولكن الإتيان بها يتوقف على الإذن الإلهي . وقال تعالى : «أَنَّى

أَخْلُقْ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهِيَّةَ الطَّيْرِ فَانفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَبْرِئِ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأَحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ». وفي هذه الآية ينسب المسيح ﷺ صيرورة الطين طيراً، وشفاء المرضى، وإحياء الموتى، إلى نفسه. وقال تعالى: «وَإِذْ تَحْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهِيَّةَ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَفْخُّعْ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَثَبَرِي الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرُجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي» (المائدة: ١١٠). وفي هذه الآية أيضاً نشاهد أن الله أوكل فعل جملة من الخوارق إلى نفس السيد المسيح ﷺ، مكتفياً فقط بالإشارة إلى إذن الله في هذا المجال. أضيف إلى ذلك أن توقف الإتيان بإعجاز من قبل النبي على الإذن الإلهي له دليل على تعلق الإعجاز بفعل النبي وقدرته؛ وذلك لأن الإذن والإجازة لا يتحصل لهما معنى إلا إذا افترضنا أن الشخص المأذون يتوفّر على المقتضي والقدرة المطلوبة للإتيان بالفعل، ولم يبق سوى الإذن الإلهي.

فالإذن في الحقيقة إصدار جواز يؤيد فيه البدء بذلك الفعل، كالجيش يدخل حرباً بإذن من قائده^(٥٢).

وبالطبع فإن الإذن الإلهي في خصوص الإعجاز ليس بمعنى صرف التجويف والتأييد، الذي هو أمر اعتباري، بل الإذن الإلهي يتعدى ذلك إلى إعطاء النفس القدسية والقدرة الخارقة للشخص الذي ينوي الإتيان بالمعجزة^(٥٣).

وببدو أن تكرار (الإذن) في الآيات السابقة هو لنفي توهם استقلال الأنبياء ﷺ في الإتيان بأصل الخوارق، والذي يعبر عنه بالتعويب. قال تعالى: «وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِمَةَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ» (الأنبياء: ٨١). وهذه الآية تتسبّب جريان الريح إلى أمر سليمان ﷺ. ومن المحتمل في هذه الآية أن الفاعل والمُسْخَرُ الحقيقي لجريان الريح هو الله، أو الملائكة، إلا أن تتحقق هذه العملية لا يكون إلا بأمر من سليمان. لكن هذا الاحتمال منفي بقوله تعالى: «فَسَخَرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءَ حَيْثُ أَصَابَ» * «وَالشَّيَاطِينَ كُلُّ بَنَاءٍ وَغَوَّاصٍ * وَآخَرِينَ مُقْرَبِينَ فِي الْأَصْنَافِ» (ص: ٣٦ - ٣٨). فالآية تصرّح بتصرف النبي سليمان ﷺ، وولايته التكوينية على كلّ من الريح والشياطين.

قال تعالى: «إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ * وَإِنَّ جُنُدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ» (الصفات: ٧٢). علاوة على الآيات التي تسند الإعجاز إلى الأنبياء ﷺ هناك آيات أخرى تصف الأنبياء بأنهم جنود الله الغالبين في أجواء ملؤها التحدى والمعارضة. ومعلوم أن مثل هذا التوصيف

يلزم منه أن يكون للأنبياء دور ودخل في المعجزة؛ إذ لو لم يكن لهم دور في الإعجاز لما كان للغلبة والنصرة والتأييد من قبل الله تعالى. فالغلبة والنصرة إنما تصدق عندما يكون للشخص المعنى بالنصرة والغلبة أولاً وقبل كل شيء القابليه والاستعداد للقيام بفعل معين، حتى يكون هذا الشخص في مرحلة لاحقة محتاجاً إلى النصرة والتسلية. يقول العلامة الطباطبائي في هذا المجال: «وهذا المبدأ النفسي المجرد المنصور بإرادة الله سبحانه إذا قابل مانعاً مادياً أفاده إمداداً على السبب بما لا يقاومه سبب مادي يمنعه، فافهم»^(٥٤).

وقال تعالى: «وَقَالَ الَّذِينَ لَا يُرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أَنْزَلْنَا عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةَ أَوْ تَرَى رَبِّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَنْ عَوْنَّا كَيْرِا» (الفرقان: ٢١). يرى الشهيد مطهری في هذه الآية تأييداً للنظرية التي نحن بصددها، ولذا نجد يقول: «هذه الآية بنفسها تدل على أن نزول الملائكة أو رؤية الله تعالى بذلك المعنى الذي يدعوه الأنبياء بحسنة العين هذه لا يتأتى إلا لبعض الأفراد. إذا فالنفوس ليست كلها بمستوى واحد، بل توجد نفوس خاصة ذات إمكانيات ولياقات تؤهلها لهذا المقام والدرجة الرفيعة...، وهذا المعنى إن دل على شيء فهو يدل مرة أخرى على أن نفوس الأنبياء لها درجة ومقام خاص يؤهلها لتفاني الوحي، والارتباط بالملائكة، و فعل المعجزات»^(٥٥).

وقد استند جملة من المعاصرین إلى هذه الآيات، من أمثل: العلامة الطباطبائي^(٥٦)، والشهید مطهری^(٥٧)؛ والأستاذ سبحانی^(٥٨).

٢. استحالة تأثير المجرد في المادي —

استناداً إلى مبدأ التتناسب والعلية . والذى جرت البرهنة عليه في الفلسفة . فإن كل نحو من الفعل والانفعال ، والتأثير والتأثير ، على مستوى عالم المادة لابد وأن يحدث في إطار العلية المادية . وأما ما كان مجرداً تماماً فليس بإمكانه التأثير في العالم المادي ، ولا التأثر به . وبعبارة أخرى: إن كل ما هو طبيعى يحتاج إلى علة مادية (فاعل طبيعى)^(٥٩) . وبما أن الإعجاز فعل وإنفعال مادي يحمل صفة الخارق فإنه يضفى من المحال أن يكون الله ، وهو المجرد التام ، فاعلاً وعلة مباشرة للإعجاز . يقول الإمام الخميني في هذا الصدد: «فلو صدرت المعجزات عنه تعالى ، من غير وسيط وبال المباشرة ، والمزاولة ، يلزم منه التصرم والتجاهل في ذاته وصفاته ، التي هي ذاته»^(٦٠) .

ويرد صدر المتألهين هو الآخر القول باستناد الأفعال الطبيعية والجزئية إلى الله، وهو مختار الأشاعرة، معللاً رده بـ«عدم وجود أية سنية وتناسب بين المجرد والمادي». ويكتب قائلاً: «وال الأول محال؛ بالبراهين القطعية والأدلة النقلية؛ لأن ذاته أجل من أن يفعل فعلاً جزئياً متغيراً مستحيلًا كائناً فاسداً. ومن نسب إليه تعالى هذه الانفعالات والمتجددات فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبية ومعنى الإلهية»^(١). وفي مكان آخر يقرر صدر المتألهين أن الفاعل المباشر للأفعال الطبيعية هو القوى الجسمانية^(٢).

وبعد أن يقرر المحقق اللاهيجي أن الإعجاز يتم عن طريق نفس النبي يقول في تعليمه لعدم صحة استناد الفعل إلى الله مباشرة: «إن حدوث الأمور المذكورة بحاجة إلى تحريك المادة، والتصرف في الطبائع، ومبادرتها هذا التحرير والتصرف لا يليق بساحة صاحب الكبرياء والعظمة، الله جل جلاله. ومن هنا فإن المحققين لا ينسبون إحداث مثل هذه الأمور إلى الله مباشرة، ومن دون وسيط... وبالطبع فإن هذا المعنى لا ينافي القول بالفاعل المختار، كما توهم ذلك الفخر الرازى، وأغلب المتكلمين»^(٣).

ويقول العلامة الطباطبائى: «فالأمور جميعاً، سواء كانت عادية أو خارقة للعادة، سواء كان خارق العادة في جانب الخير والسعادة، كالمعجزة والكرامة، أو في جانب الشر، كالسحر والكهانة، مستندة في تتحققها إلى أسباب طبيعية»^(٤). ويعتبر في موضع آخر أن هذا المبني مستفاد من القرآن^(٥). وقد أكد بعض المعاصرین، من أمثل: الأستاذ جعفر سبعاني^(٦)، والأستاذ جوادی الاملى، على هذا الدليل.

٣. قاعدة الواحد—

تكفل الدليل السابق بيان هذه النقطة، وهي أن الأمور المادية تستند إلى علل وفواضل مادية وطبيعية في سُنْخِها. وعليه فإن العلة المجردة لا يمكنها التأثير بصورة مباشرة على مثل تلك الأمور المادية. وهذا يدلنا على أن الإعجاز يستند بصورة مباشرة إلى غير المجرد، وإلى غير الله تعالى. أما الدليل الذي نحن بصدده الآن، والذي يعد أحد المكررات الفلسفية المبرهنة، فيقضي بأن الفاعل البسيط، وهو ذات الباري المقدسة، لا يصدر منها مباشرة إلا فعلٌ ومعقولٌ واحد.

وأما سائر المعلولات فهي في الواقع معلول للصادر. وبهذا النحو يتم إسناد المعلولات

إلى العلة الأولى. والنتيجة التي تترتب على هذه القاعدة، مضافاً إلى استحالة استئناد الإعجاز مباشرة إلى الله، خروج جميع عالم الإمكان. سوى المعلول الأول. من كونه فعل الله بال مباشرة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه القاعدة . أي قاعدة الواحد . تعد من القواعد البديهية، والمبرهنة لدى أغلب الفلاسفة والعرفاء^(٧٧) ، ومن بينهم: أرسطو^(٧٨) ، أفلوطين^(٧٩) ، الكندي^(٧٠) ، الفارابي^(٧١) ، ابن سينا^(٧٢) ، بهمنيار^(٧٣) ، ابن رشد^(٧٤) ، ابن عربي^(٧٥) ، القوني^(٧٦) ، المحقق الطوسي^(٧٧) ، شيخ الإشراق^(٧٨) ، الميرداماد^(٧٩) ، صدر المتألهين^(٨٠) ، المحقق اللاهيجي^(٨١) ، الملا هادي السبزواري^(٨٢) ، الملا عبد الله الزنجوي^(٨٣) ، الملاني^(٨٤) ، العريفي الطالقاني^(٨٤) ، أبو الحسن الشعراوي^(٨٥) ، الميرزا مهدي الأشتياياني^(٨٦) ، الإمام الخميني^(٨٧) ، العلامة الطباطبائي^(٨٨) ، حسن زاده الآملي^(٨٩) .

ـ كـ المعجزة فعل عرضي ومستغنٍ عن الله

من النظريات التي كانت سائدة طيلة القرون الماضية لدى بعض المتألهين، وحظيت بصيغ مختلفة، نظرية التقويض، أي إيكال مهمة تدبير العالم إلى العالم نفسه، بحيث لا يغدو محتاجاً إلى الله. يشبهه بعض المتألهين الغربيين، من أمثال: بويل، العالم بالساعة، ليشبه الله بصنان الساعة. فكما لا تحتاج الساعة إلى صانعها عند اشتغال ما كينتها فكذلك العالم في حال حركته لا يحتاج هو الآخر إلى الله تعالى^(٩٠). وقد أيد بعض المعتزلة هذا الرأي في ما يرتبط بأفعال العباد.

ويذهب المعتزلي إلى أن الإنسان في أفعاله مستقل عن الله تعالى. ويذهب فريق آخر إلى أن الله يقدر فقط على خلق الأجسام، وأما التغييرات والتحولات التي تطرأ على الأجسام نفسها بعد الخلق فهي ذات صورة عرضية، وبالتالي تكون خارجة عن قدرة الله تعالى.

وبناءً على ذلك، وبما أن المعجزة لا تعدّ خلقاً للجسم، بل هي مجموعة تغييرات كلية ونوعية تطرأ عليه، لا يمكننا تفسيرها على أنها فعل الله. وقد طرح هذه الفكرة بعض المعتزلة، ومنهم: المعمروأتباعه. يقول أبو الحسن الأشعري، لدى استعراضه موقف المعتزلة: «وهم فرقتان؛ فزعم فريق منهم أن الله يقدر على خلق الأعراض وإنشائها؛ وزعمت

فرقة أخرى منهم . وهم أصحاب معلم . أنه لا يجوز»^(٩١) .
 ويبرى البغدادي أن دليل المعلم هو كون الإعجاز أمراً عرضياً . وبما أن الأعراض
 ليست من فعل الله إذا فالإعجاز هو الآخر لا يدخل ضمن الفعل الإلهي^(٩٢) .
 ويعتقد القاضي عبد الجبار أن أكثر المعجزات هي من الأعراض ، لا كلها^(٩٣) ،
 ولذا نجده يصرح في أكثر من موضع بأن الإعجاز قد يكون فعل الله مباشرة ، وقد
 يكون فعله بالواسطة^(٩٤) .

النظريّة الثانية، وقفّة تقييم وتحليل —

في تحليلنا لنظرية الفلسفه ينبغي أن نقول: إن أصل الإمكانيّة لا محذور فيه وفي
 الوقت الحاضر توجد شواهد علمية وتجريبية كثيرة ينبغي التوقف عندها . كما توجد
 معجزات تصدر من غير النبي ، كالملائكة ، والأسباب الأخرى المسخرة من قبل الله .
 والذي يبدو أن البراهين المسوقة لإثبات هذه النظرية عاجزة عن إثبات أن جميع
 المعجزات تتسبّب إلى نفوس الأنبياء ، دون أن تكون هناك معجزة تصدر عن غير النبي .
 نعم ، الأدلة الموجودة تثبت انتساب المعجزات في الجملة إلى الأنبياء . وإليك توضيح ما نروم
 ضمن عدة نقاط:

١. تحليل الدليل الأول: بالنسبة إلى الآيات التي يستظهر منها أنها تتسبّب بالإعجاز إلى
 نفس الأنبياء يمكن القول: إنه لو صرّفنا النظر عن إشكال المتكلمين هنا ، وهو أن هذا
 الإسناد إسناد مجازي ، فالآيات في مقام بيان صدور بعض المعجزات عن الأنبياء .
 وفي الأساس ليست الآيات في مقام بيان القصر . ويعتبر العلماء: إن إثبات الشيء لا
 ينفي ما عداه . أضيف إلى ذلك أن هناك آيات أخرى ظاهرها إسناد بعض المعجزات إلى غير
 الأنبياء ، وهذا ما يؤديه عدم التصور ، والذي سيأتي شرحه لدى الحديث عن النظرية
 الثالثة.

٢. تحليل الدليل الثاني: إن مفاد الدليل الثاني أن الإعجاز لما كان ذا طبيعة مادية
 فهو بحاجة إلى علة مادية ، وبما أن الله تعالى مجرد ظليس بإمكانه أن يكون الفاعل
 المباشر للإعجاز .

وفي تقييمنا لهذا الدليل نقول: إن هذا الدليل له علاقة بنقد نظرية المتكلمين ،

القائلة بأن الإعجاز فعل الله المباشر، لكنه في نفس الوقت لا يفيق قصر الإعجاز على فعل الأنبياء؛ وذلك لأنه من الممكن أن يتم الإعجاز بواسطة الله، ومن خلال التصرف في الأسباب والعلل الطبيعية، وليس بوسع الدليل الثاني للفلسفه نفي ذلك.

٣. تحليل الدليل الثالث: ويبرد عليه نفس الإشكال السابق أيضاً. وعليه يمكن إسناد الإعجاز إلى غير النبي، أي إلى الله، بناء على قاعدة الواحد، ومبدأ السبيبية.

٤- تحليل الدليل الرابع: وهو دليل بعض المعتزلة، القاضي بأن الأعراض خلقت بواسطة الأجسام، وبالنتيجة عدم استناد المعجزة إلى الله.

وقد تبين ضعفه؛ حيث يؤدي إلى نظرية التقويض، في الفلسفه والكلام؛ وذلك لأن ملاك احتياج الممكن. أعم من المجرد والمادي، والجوهر والعرض. واستناده إلى واجب الوجود هو حقيقته . أي قيد الإمكان . التي لا تتفك عنه حدوثاً وبقاءً. وتأسساً على ذلك فإن الصادر الأول والأخير (المادة) يشتراكان في الملاك المذكور، فالجسم وأعراضه، وإن عُدَّ معلولاً لله بالواسطة، لكن بما أن أصل وجوده وجود أعراضه مستند إلى واجب الوجود فهو إذاً فعل الله. وهذا ما يشير إليه المبدأ الفلسفى القائل: «لا مؤثر في الوجود إلا الله».

ويتحقق هذا المبدأ مع المبدأ الفلسفى الآخر . قاعدة الواحد . في ضوء ما يسمى بالعمل الطولية . وهو أمر واضح بعض الشيء . ومن أراد توضيحاً أكثر فلياتمسه في مظانه . ومحصل القول: إن وجهة نظر الفلسفه في إسناد الإعجاز إلى نفوس الأنبياء خالية من أي إشكال . كما أنها تواعم والمرتكزات الدينية . إلا أن الأدلة المطروحة في هذا المجال لا تضيي صدور العجزات من غير الأنبياء .

النظريه الثالثه : فعل الله والنبي —

وتذهب هذه النظريه إلى القول بالتفصيل ، أي إن بعض العجزات معلولة نفوس الأنبياء، فيما البعض الآخر هو فعل الله المباشر. وبذلك يمكن الجمع بين الآيات التي تسند الإعجاز إلى الأنبياء، وتلك التي تسنده إلى الله . وأول من قال بهذه النظريه هو الحكيم فيلون (٢٠ - ٣٠ ق.م).

يرى فيلون أن بعض العلوم والأخبار الغيبية للأنبياء هي في الواقع فعل الله، والبعض الآخر حصيلة تكميل القوة المدركة للأنبياء^(٩٥). كما ونسب هذا القول إلى سيسرون

(Posidonius) أيضًا^(٩٦).

دافع بعض المتكلمين المسيحيين، من أمثال: ريتشارد سوئن برن، عن هذه النظرية، وكانوا يعتقدون، طبقاً لبعض الآيات الواردة في الإنجيل (أعمال الرسل: الإصلاح الثالث)، أن بعض الحواريين - مثل بطرس - كانوا يقومون ببعض المعجزات^(٩٧).

ويدلّ ظاهر عبارات بعض العلماء المسلمين على هذه النظرية. وإليك جملة منها:

يسجل الإمام الغزالى، وبعد استعراضه نظرية الحكماء، إشكاله على قصر العجزة على الأنبياء، فيقول: «هذا مذهبهم في المعجزات، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه، وإن ذلك مما يكون للأنبياء، وإنما ننكر اقتدارهم عليه»^(٩٨).

ويرجع محى الدين بن عربي بعض المعجزات، من قبيل: تبديل العصا إلى ثعبان، إلى الله تعالى^(٩٩).

ويؤكد العلامة الحلى، في سياق بيانه لشروط الإعجاز، على أن فاعل الإعجاز هو الله أو النبي، بقييد «أمر الله»، حيث يقول: «الثالث: أن يكون من قبل الله تعالى أو بأمره»^(١٠٠).

وينحو الفاضل المقداد منحى العلامة الحلى في حديثه عن فاعل الإعجاز، حيث يقول: «الثاني: أن يكون من قبل الله تعالى أو بأمره»^(١٠١).

ويكتب السيد جمال الدين الخواني (١١٢٢ هـ) بدورة قائلًا: إن صدورها .
المعجزة . من غير الله تعالى بصورة مستقلة غير ممكناً . فالمعجزة إما أن تكون فعل الله؛
أو من خلال ما يمنحه الله تعالى من علم أو قدرة لعبدته، فيضحى العبد قادرًا على الإتيان
بالمعجزة بهذا الاعتبار^(١٠٢).

وينسب السيد أحمد الصفابي هذه النظرية إلى بعض العلماء أيضًا.

دليل النظرية الثالثة -

يستدلّ أنصار هذه النظرية بآيات، ظاهراً أن بعض المعجزات، من قبيل: صيرورة النار على إبراهيم برداً وسلاماً، وتلدين الحديد لداود، وتفجر الماء من الأحجار...، قد تم إسنادها إلى الله تعالى. وقد مرّ توضيح ذلك لدى شرحنا للنظرية الأولى.

تحليل وتقدير —

وفي تقديرنا لهذه النظرية ثمة نقاط لابد من التوقف عندها، وهي:

١. إذا كان المقصود من استاد بعض المعجزات إلى الله هو الاستاد المباشر ومن دون واسطة، والذي عليه ظاهر كلام المتكلمين، فإن هذه الدعوى لا تتفق مع البراهين العقلية والفلسفية. وقد مر الكلام إجمالاً في ذلك عند الحديث عن أدلة الفلسفه.

أما إذا كان المقصود من التفصيل استاد بعض المعجزات إلى الأنبياء، وبعضها الآخر إلى الله عن طريق مبدأ السببية، بمعنى أن بعض المعجزات خارجة عن قدرة وإرادة الأنبياء، وليس لهم أي دور في تحقيقها وصدورها، بل موجدها ومصدرها هو الله تعالى، فإن كيفية تصرفه في صدور الإعجاز. والذي يعد أمراً مادياً . ليس معلولاً. فعلى سبيل المثال: قد يتحقق الأمر الخارق بتوسيط بعض الملائكة، أو عن طريق التصرف في مسار العلية المجردة والمادية.

إذا كان المقصود هذا المعنى فهو يتفق والأدلة والأصول الفلسفية والعقلية. ومن الممكن مطابقته والآيات الدالة على صدور الإعجاز من الله تعالى؛ وذلك لأن سياق الآيات يدل على تحقق الفعل عبر الأسباب، من قبيل: إثارة الرياح للسحاب^(١٠٣) ، وتوفيق الملائكة للأرواح^(١٠٤) . كما وسناده إلى الله في مواضع أخرى من القرآن الكريم.

٢. تؤكد الآيات على صدور بعض الخوارق من الله بالمعنى المتقدم، في زمان الأنبياء. وعليه لا مجال للشك في ذلك. إلا أن النقطة المهمة هنا والجديرة بالاهتمام تكمن في مدى صحة إطلاق الإعجاز الاصطلاحي على مثل هذه الواقع، أي هل بإمكاننا أن نطلق على جميع الخوارق التي صدرت من قبل الله على عهد الأنبياء لفظ «المعجزة» بالاصطلاح الكلامي . والذي من مقوماته مقام التحدى وإثبات النبوة . أو أن أكثر هذه الخوارق خارج عن تعريف المعجزة بالمعنى بالمصطلح، ليدخل ضمن المعجزة بالمعنى اللغوي والعرفي؟

وبالتأمل في الخوارق الواقعية يتكشف لنا أن بعضها أو أكثرها لا يدخل ضمن المعجزة بالمعنى الكلامي . وعليه لا يمكننا الاستشهاد بها في إطار تقسيم الإعجاز المصطلح إلى: (النبيوي؛ والإلهي). فمثلاً: إن صيرورة النار برداً وسلاماً على إبراهيم عليه السلام^(٩٩) ، وإنْ كانَ أَمْرًا خارقاً لِيُتَّأْتِي لِلإِنْسَانَ أَنْ يَقُولَ بِهِ ، وبالتالي فهو معجزة عرفاً، إلا أن مثل هذا الفعل لم يصدر من النبي عليه السلام لإثبات نبوته، كما لم يتضمن قيد

التحدي، بل هو فعل إلهي تحقق من أجل إنقاذ إبراهيم عليهما السلام وإثبات وتأييد مدعاه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى ولادة يحيى عليهما السلام من النبي زكريا عليهما السلام، وأسماعيل وإسحاق من إبراهيم^(١٠٥)، في سن الشيخوخة، إذ لم تكن هذه الولادات لإثبات النبوة، بل كان المورد الأول استجابةً لدعاء النبي يحيى عليهما السلام، والثاني لأجل الإرهاص. وهذا بالنسبة لـكثير من الخوارق الأخرى، من قبيل: جريان الماء إثر ضرب أيوب الأرض برجله^(١٠٦)؛ وضرب موسى الحجر بعصاه وتفجير الماء^(١٠٧) نتيجة ذلك، وغيرها من المعجز، كاشنقاق البحر^(١٠٨)، والطلة^(١٠٩)، لتأييد الأنبياء عليهم السلام.

وهناك جملة من الخوارق حدثت بسبب صدود الناس وعدم إيمانهم، إما بطلب من الأنبياء أنفسهم أو من دون طلبهم، وأبرز مصداق لهذا النمط من الخوارق هو البلاء الإلهية في الدنيا، والتي اتخذت صوراً وأشكالاً مختلفة، من قبيل: طوفان نوح عليهما السلام^(١١٠)، والزلزلة والصيحة لقوم النبي صالح^(١١١)، وشعيب^(١١٢)، ومطر الحجارة على قوم لوط^(١١٣).

النظيرية المختارة —

أما نظرية الفلسفه فيمكن الموافقة عليها في جانبها الإثباتي - أي في ما ثبته للأنبياء من فعل الخوارق -، إلا أن شقّها الآخر، وهو قصر العجزات على المعجزات الدينية فقط، فلا تؤيده النصوص الدينية.

وفي المقابل لا تتفق نظرية المتكلمين . والتي تسهب الخوارق كلها إلى الله، لتجعلها فعله الصادر منه مباشرة . مع الأسس والمرتكزات الدينية والعقلية. وقد مر بيان ذلك، مع أدلته.

أما النظيرية الثالثة، هي تقسيم الإعجاز إلى: إلهي؛ ونبيوي، في إسناد الإعجاز إلى الله، فهي الأخرى لا يمكن قبولها؛ وذلك لأن استناد بعض العجزات، ولو معجزة واحدة، إلى الله مباشرة، من دون القول بالسببية، يتعارض مع جملة من المقررات العقلية والفلسفية، التي سبق أن أشرنا إليها في طيات البحث.

وبناءً على ذلك يبدو أنه لابد من تطوير البحث وتقييجه على صعيد النظيرية الثالثة؛ للوصول إلى الرؤية الصحيحة.

وذلك بأن نقول: إن المقصود من انتساب بعض العجزات إلى الله . والذي عليه ظاهر

بعض الآيات .. ، والإخبار عنه بأنه فعله سبحانه، ليس انتساب الفعل المباشر، بل الانتساب بتوسيط مبدأ السببية، بمعنى أن الله فاعل بعض المعجزات، وليس للأنباء دور تكويني في هذا القسم، أما الدور التكويني لله فيتتحقق عن طريق التصرف في العلل والأسباب، سواء الطبيعية منها أو غير الطبيعية، وأما حقيقة هذا التصرف فهو رواضحة بالنسبة إلينا. ولإثبات هذا المعنى يمكن الإشارة إلى أبرز معجزتين للنبي موسى عليه السلام . أي معجزة العصا؛ ومعجزة اليد البيضاء .. حيث يبدو من خلال التدقيق في الآيات أن هاتين المعجزتين لم تكونا من فعل موسى عليه السلام نفسه، بل كانت من فعل الله تعالى؛ إذ لم نعثر على آية تتسبب المعجزتين إلى موسى عليه السلام ، بخلاف بعض المعجزات الأخرى التي نسبها القرآن إلى الأنبياء أنفسهم.

وقد وصف الله تعالى المعجزات الكبيرة لموسى عليه السلام بأنها «آيات كبرى»، مستنداً إليها إلى نفسه، حيث قال: ﴿لَتُرَى مِنْ آيَاتِنَا الْكُبُرَى﴾ (طه: ٢٣). وأما ﴿جِئْنَكُمْ بِآيَةً﴾، فهو عام، لا يفيد على وجه التحديد أن ما جاء به هو فعله أو فعل الله أو أي شخص آخر. ومجمل ما يفيده هذا القول أن ما جاء به هو آية لا غير. أضيف إلى ذلك أن التأكيد الإلهي على موسى بأن لا يخاف عند مشاهدته تبدل العصا إلى ثعبان في المرة الأولى^(١٤) يشكل قرينة أخرى على دعوانا؛ إذ لو كان ذلك الإعجاز فعل النبي موسى عليه السلام نفسه لم يبقَ أي مبرر للخوف حينئذ.

وأما بالنسبة إلى القرآن الكريم، والذي هو آخر المعجزات، فبناءً على القول المشهور من أن ألفاظه ليست من النبي نفسه، وإنما هي من الله تعالى، يكون كلاماً إلهياً نبوياً.

والنقطة الأخيرة التي لابد من الإشارة إليها هي أن أكثر معاجز الأنبياء، والتي جاؤوا بها لإثبات دعواهم في مقام التحدّي والمعارضة، يمكن أن نعدها من فعلهم. وإلى جانب معاجزهم هذه كانت تصدر منهم خوارق إلهية ذات مقاصد وغايات متعددة، من قبيل: صيرورة النار برداً وسلاماً على النبي إبراهيم، والولادات التي وقعت على خلاف العادة، وإنزال المائدة، ونزول النصرة من السماء، ومعراج الرسول الأكرم محمد عليه السلام . فهذه الأمور الخوارق يصطلاح على كل منها بالمعجزة العرفية.

ومحصّل القول: إن بإمكاننا توجيه نظرية الفلسفه، القائلة بقصر الإعجاز على

فعل النبي، بالقول بأنَّ مرادهم ليس جميع الخوارق (المعجزات العرفية)، بل المعجزة المصطلحة، إِلَّا أَنَّه لَمْ كَانْ أَكْثَرُ الْمَعْجَزَاتِ الْمُصْتَلَحَةُ أَيْضًا فِي عَدَادِ أَفْعَالِ الْأَنْبِيَاءِ، كَانَ كَلَامَهُمْ بِاقيَا عَلَى الْقَصْرِ ظَاهِرًا، إِلَّا أَنْ يَدْعُوا الْبَعْضَ الْقَصْرَ الْحَقِيقِيَّ، وَيَحَاوِلُ تَفْسِيرُ أَفْعَالِ مَعْجَزَةِ الْعَصَا وَالْيَدِ الْبَيْضَاءِ عَلَى أَنَّهَا فَعْلٌ مُوسَى عَلَيْهِ نَفْسُهُ، وَأَمَّا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ فَقَدْ صَرَّحَ أَغْلِبُهُمْ أَنَّهُ كَلَامُ إِلَهٍ.

المஹامش

- (١) ابن تيمية، التبوّات: ٢٨٢.
- (٢) عبد القادر البغدادي، أصول الدين: ١٧٦؛ عبد القادر البغدادي، الفرق: ١٣٧.
- (٣) الفخر الرازى، المطالب العالية: ٩٩؛ المحصل: ٣٦١؛ لكنه في بعض مؤلفاته الأخرى، مثل: المباحث المشرقة: ٤٣٦، تبني الرأى الآخر.
- (٤) راجع: ابن حزم، الفصل: ١: ٥٨.
- (٥) راجع: شرح المواقف: ٨: ١٧.
- (٦) راجع: شرح المواقف: ٨: ٢٢٠.
- (٧) «المعجزات كلها من صنع الله» (تفسير المراغي: ١٦٠، ذيل الآية ٤٨ من سورة آل عمران).
- (٨) «المعجزات كلها من الله تعالى، لا من كسب الأنبياء» (رشيد رضا، الوحي المحمدي: ١٤٥).
- (٩) الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد: ١: ٣٩١.
- (١٠) أبو الصلاح الحلبي، تقريب المعرف: ١٠٤، تحقيق: رضا الأستادي، قم، ١٣٦٣.
- (١١) الطوسي، الاقتصاد الهدافي إلى طريق الرشاد: ١٥٥؛ الطوسي، تفسير التبيان: ١: في تفسيره للأية ٦٠ من سورة البقرة.
- (١٢) محمد باقر المجلسي، مرآة العقول: ٢: ١٢٣.
- (١٣) محمد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي: ٦: ٤٦.
- (١٤) أحمد الصفابي، علم كلام: ٢: ٨٢.
- (١٥) محمد تقى الجعفرى، شرح نهج البلاغة: ١: ٩٣، ٢٢٢.
- (١٦) محمد تقى شريعتى، مقدمة تفسير نوبن؛ ومحمد تقى جعفرى، وحي ونبوت: ٢٢٢.
- (١٧) ريتشارد سوئين بون، مفهوم المعجزة: ٣.
- (١٨) محمد تقى شريعتى، المصدر السابق: ٣ و ١٢٣.
- (١٩) راجع: روح الله الخميني، چهل حدیث: ٥٤٩.
- (٢٠) أبو الصلاح الحلبي، تقريب المعرف: ١٠٤.

- (٢١) الاقتصاد الهدادي إلى طريق الرشاد: ١٥٥ - ١٥٦.
- (٢٢) سفر الخروج: ٤ - ١.
- (٢٣) راجع: محيي الدين ابن عربي، الفتوحات: ٢: ٤١٧ (الطبعة الجديدة).
- (٢٤) إذا قلنا بأن المبدأ النفسي والقوة الروحية لموسى لها مدخلية في تحول العصا إلى ثعبان، باعتباره المقتضي والسبب لذلك، وكل ما هنالك أن النبي كان ينتظر إذن الله تعالى، إذا قلنا ذلك كله بقى أن يقال: لماذا خاف موسى عليه السلام، وهرب من الثعبان الذي كان له دور في إيجاده؟ (علم الكلام: ٢: ٨٢).
- (٢٥) الاحتمال الآخر هو أنه حتى المرة الأولى التي تبدلت فيها العصا إلى ثعبان كانت بفعل من موسى، لكن بما أنه كان حديث العهد بهذا الحدث المخيف فقد خاف للوهلة الأولى، بالرغم من أنه هو الذي قد قام به.
- (٢٦) يحكى لنا القرآن قصة مواجهة موسى لفرعون، فيقول: «وقال موسى يا فرعون إبني رسول من رب العالمين... قال إنْ كنت جئت بأية فأت بها إنْ كنت من الصادق، فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين» (الأعراف: ١٠٤ - ٦٤) (و طه: ٥٨ - ١٠٧) هي الأخرى أخبرت عن وجود معجزة لموسى عليه السلام قبل أن يجتمع السحرة، كما أخبرت عن اتهامه بالسحر، راجع أيضاً: الشعراء: ٢٢ - ٤٦.
- (٢٧) نهج البلاغة، الخطبة ٤؛ عبد الله جوادي الآملி، تحرير تمہید القواعد: ١٤١.
- (٢٨) راجع: صدر المتألهين، الأسفار الأربع: ٨: ١٣٠.
- (٢٩) بعد القوة المتخيلة يذكر الفلسفية عادة قوة أخرى هي القوة الواهمة، والتي تحذر صاحبها من الخطر المحتمل والمتوهم، مع أن الأمر الذي تحذر منه هذه القوة لا يشكل خطراً على ذلك الشخص. مثلاً: الحيوانات الأليفة تعرف الحيوانات المفترسة وتقرّ منها. (راجع: الأسفار الأربع: ٨؛ ٢١١؛ الملا هادي السبزواری، شرح المنظومة: ٣٣٠؛ ابن رشد، كتاب النفس.
- (٣٠) راجع: صدر المتألهين، الشواهد الربوبية: ٣٤١.
- (٣١) راجع: الفتوحات: ٢: ٤١٧.
- (٣٢) گوهر مراد: ٣٨١.
- (٣٣) راجع: فصوص الحكم، فصل ٣٢.
- (٣٤) ابن سينا، إلهيات الشفاء: ٤٣٥؛ ابن سينا، المبدأ والمعداد: ١١٥.
- (٣٥) ابن رشد، تهافت التهافت: ٢: ١٢٦ (الطبعة الحجرية).
- (٣٦) كاتبی، حکمة العین: ١٤٤.
- (٣٧) شهاب الدين السهروردي، مجموعة المصنفات: ٢: ٧٧، ١: ٩٥.
- (٣٨) الملا صدرًا، الشواهد الربوبية: ٣٤١؛ المبدأ والمعداد: ٤٨٣.
- (٣٩) الفيض الكاشاني، علم اليقين: ١: ٣٥١، ٢: ١٨٤.
- (٤٠) السبزواری، مجموعة رسائل: ٢٠٠.
- (٤١) محيي الدين قمشه اي، راه سعادت: ٤٥١٧٥.
- (٤٢) محمد حسين الطباطبائی، الميزان في تفسیر القرآن: ١: ٨٩.

- (٤٣) مرتضى مطهرى، آشنایی با قرآن ٢: ٢٢٠.
- (٤٤) راجع: القاضي عبد الجبار، المغني ٩: ٢٢، ٩٤.
- (٤٥) راجع: أصول الدين: ١٧٦.
- (٤٦) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلامية ١: ٢٥٠.
- (٤٧) مجموعة رسائل، المصنون على غير أهله ٤: ١٤٧.
- (٤٨) الغزالى، تهافت الفلاسفة: ٤٢٨. لكنه وبعد صفحات قلائل، وفي معرض إجادته عن هذا السؤال، وهو: أين يمكن مصدر الإعجاز؟ هل مصدر الإعجاز هو نفس النبي أو المبادئ الأخرى، كالملاك؟ يذكر مفاد الاتجاه الثاني، واصفًا إياه بأنه (الأولى)، فيقول: «والأولى بنا وبكم إضافة ذلك إلى الله تعالى، إما بغير واسطة، أو بواسطة الملائكة» (المصدر نفسه: ٢٤٧).
- (٤٩) راجع: الفخر الرازى، المباحث المشرقة ٢: ٤٣٦؛ الفخر الرازى، المطالب العالية ٨: ١٢٧.
- (٥٠) راجع: رشيد رضا، تفسير المنار ١: ٢٢٥.
- (٥١) راجع: مرتضى مطهرى، ولاءها وولايته ٥٥٨: ٤.
- (٥٢) الميزان في تفسير القرآن ١: ٧٩؛ إعجاز أذ نظر قرآن: ٣٢.
- (٥٣) يقول الشهيد مطهرى في تفسيره لـ«الإذن»: «يدبىءى أن إذن الذات المقدسة ليس من سنه الإذن الاعتباري والإنساني، الذي يمكن إلغاؤه باللفظ، والإشارة، بل هو منح للكمال من جانب البارى تعالى، كماً له مثل تلك الآثار، وادا شاء منع عنه ذلك الكمال» (ولاءها وولايتها: ٨٤).
- (٥٤) الميزان ١: ٨٠.
- (٥٥) مرتضى مطهرى، مجموعة آثار ٤: ٤٦٩.
- (٥٦) الميزان ١: ٧٩ - ٨٠.
- (٥٧) «ما تستفيده من القرآن الكريم أن المعجزة فعل نفس الشخص الذي يقوم بها. فقوته هي التي قامت بهذا العمل، وهذا يعني أن الله تعالى منح إنساناً معيناً القوة والإمكانية» (مجموعة آثار ٤: ٤٨٥).
- (٥٨) راجع: جعفر سبحانى، الإلهيات ٢: ٨١.
- (٥٩) يقول العلامة الطباطبائى في هذا المجال: «في عالم المادة الحوادث المادية لها علل وأسباب مادية، وكل حادثة لا تتحقق إلا بتحقق أسبابها وعللها، وهذا أصل مطرد لا يتخلّف أبداً» (الإعجاز في العقل والقرآن: ١٥)؛ وأصول فلسفة وروش روئاليسم: ٥).
- (٦٠) الخميني، الطلب والإرادة: ٦٩.
- (٦١) الأسفار الأربعية ٨: ١١٨.
- (٦٢) الأسفار الأربعية ٨: ١٠٩.
- (٦٣) گوهر مراد: ٢٢٤.
- (٦٤) الميزان ١: ٨١ - ٨٢.
- (٦٥) «وأما القرآن الكريم فيثبت لكل حادث مادي سبباً مادياً بإذن الله. وبعبارة أخرى: يثبت لكل حادث مادي مستند في وجوده إلى الله سبحانه (والكل مستند) مجرى مادياً وطريقاً طبيعياً، به

- يجري فيض الوجود منه تعالى إليه» (الميزان ١: ٧٦).
- (٦٦) «انتساب الحوادث الجزئية المتتجدة المتقضية بلا واسطة علل وأسباب إلى الله تعالى، المنزه عن التجدد والحدوث، مما لا تقبله الأصول الفلسفية» (جعفر السبحاني، الإلهيات ٢: ٧٦، الهاشمي).
- (٦٧) الصادر الأول عند الفلسفه هو العقل الأول، أما العرفاء فالصادر الأول عندهم هو ذلك الوجود المنبسط الساري في جميع الموجودات. (راجع: صدر الدين القونوي، رسالة النصوص: ٧٤؛ وعبد الرحمن الجامي، الدرة الفاخرة: ٤٠ - ٤٢؛ وجلال الدين الأشتيني، تعليقات عن أصل أصول الملا نعيم طالقاني: ٩٤).
- (٦٨) راجع: رسالة «زنون»، في مجموعة رسائل الفارابي: ٧، طبعة حيدر آباد.
- (٦٩) راجع: أفلوطين عند العرب: ١٣٤، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، انتشارات بيدار، قم.
- (٧٠) راجع: ابن رشد، ما بعد الطبيعة: ١٦٠، طبعة الهند؛ وتهافت التهافت، المسألة الثالثة.
- (٧١) راجع: رسالة في وحدانية الله وتلاهي جرم العالم، من سلسلة فلاسفة العرب، الكندي: ٨، طبعة بيروت؛ ورسالة الدعاوى القلبية من مجموع رسائل: ٤، طبعة الهند.
- (٧٢) راجع: أبو علي سينا، الإشارات ٣: ١٢٢.
- (٧٣) راجع: بهمنيار، التفصيل: ٣٤١.
- (٧٤) راجع: ابن رشد، ما بعد الطبيعة: ١٦٠؛ تهافت التهافت: ٢٩٠.
- (٧٥) راجع: ابن عربي، الفتوحات المكية ٢: ٤٣٤، و ١٠: ٣٩٧.
- (٧٦) راجع: صدر الدين القونوي، فصوص الحكم: ٢٣ - ٢٨ و ٧٤؛ ومصباح الأنس: ٣٠، ٦٩.
- (٧٧) في كتابه شرح الإشارات ٢: ١٢٢، وكذلك في نقد المحصل: ٢٢٧، اتخاذ موقفاً مؤيداً للقاعدة. لكنه في كتاب تجريد العقائد: ١٧٦، وفي نصوص العقائد، أنكر القاعدة، وفي الرسالة التصيرية عد القاعدة من المسائل الصعبة.
- (٧٨) راجع: شهاب الدين السهروردي، المطارات: ٣٨٥؛ القبسات.
- (٧٩) راجع: ميرداماد، قيسات: ٣٥١.
- (٨٠) راجع: الأسفار الأربعية ٢: ١٧٧، ١٩٣، ٢٠٤، ٢٠٩؛ ٧: ٢٠٧.
- (٨١) راجع: كوهن مراد: ٢٩٠؛ والشوارق الإلهية: ٢٠٥.
- (٨٢) راجع: السبزواري، الأسماء: ٣٣٧؛ وشرح مجموعة رسائل: ٣٧٥.
- (٨٣) راجع: ملا عبد الله زنوبي، لغات إلهية، تقديم وتصحيح: جلال الدين الأشتيني: ١٦٥ و ٢٢٦.
- (٨٤) راجع: ملا نعيم الطالقاني، أصل الأصول: ٨٠.
- (٨٥) راجع: محمد صالح المازندراني، تعليقات بر شرح أصول كافي ٢: ١٢٣.
- (٨٦) ...
- (٨٧) راجع: الخميني، مصباح الهدایة: ٦٤؛ وكذلك الطلب والإرادة: ٦٩.
- (٨٨) راجع: الطباطبائي، نهاية الحکمة، المرحلة الثامنة، الفصل الرابع.
- (٨٩) راجع: حسن زاده الآملي، رساله وحدت آز دیدگاه عارف وحكيم: ٨٤.
- (٩٠) راجع: أپان بار پور، علم ودين: ٥٠.

- (٩١) راجع: مقالات الإسلامية ١: ٢٥٠.
- (٩٢) أصول دين: ١٧٦؛ الفرق: ١٣٧؛ الشهري، الملل والنحل ١: ٦٥.
- (٩٣) راجع: القاضي عبد الجبار، المغني ٩: ٢٢.
- (٩٤) «واعلم أن من حقوق العجز أن يكون واقعاً من الله تعالى حقيقةً أو قديراً» (المصدر نفسه ١٥: ١٩٩). ولمزيد من التوضيح راجع: الأسفار الأربع ١: ١٦.
- (٩٥) نقاً عن: إميل نزيهية، الآراء الدينية والفلسفية لفيرون الإسكندرى، الترجمة العربية، محمد يوسف موسى وعبد النجار.
- (٩٦) المصدر نفسه.
- (٩٧) راجع: مفهوم المعجزة: ١٢ و١٧.
- (٩٨) راجع: تهافت الفلاسفة: ٢٢٨.
- (٩٩) راجع: الفتوحات المكية ٢: ٤١٧، جزء ١، باب ٤٠.
- (١٠٠) العلي، كشف المراد: ٢٧٥. وكذلك له أيضاً: أنوار المبدأ والمعاد: ١٨٤.
- (١٠١) الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين: ٣٠٧.
- (١٠٢) رسالة المبدأ والمعاد: ١٩٢، المدرجة في كتاب الرسائل، الذي طبع في المؤتمر التكريمي الذي أقيم له عام ١٩٩٩م.
- (١٠٣) البقرة: ١٦٤؛ الحجر: ٢٢؛ الكهف: ٤٥.
- (١٠٤) السجدة: ١١.
- (١٠٥) هود: ٧١.
- (١٠٦) ص: ٤٢.
- (١٠٧) البقرة: ٠؛ الأعراف: ١٦٠.
- (١٠٨) البقرة: ٥٠؛ الشعراء: ٦٣.
- (١٠٩) البقرة: ٥٧؛ الأعراف: ١٦٠.
- (١١٠) يونس: ٧٣.
- (١١١) الأعراف: ٧٨؛ هود: ٦٧.
- (١١٢) الأعراف: ٩١؛ هود: ٩٤.
- (١١٣) الأعراف: ٨٤؛ هود: ٨٢؛ الحجر: ٧٤.
- (١١٤) قال خذها ولا تخف سببها سيرتها الأولى (طه: ٢٠). وتتجذر الإشارة إلى أن بعض المفكرين، من أمثال: الأستاذ حسن زاده الأهمي، يعتقد بأن هذا الاعتقاد من نوع تصرف النبي في الطبيعة (محمد الهمم في شرح فصوص الحكم: ٥٧٧).

التحليل النفسي للمعنويات

دراسة في نماذج من السيرة المعنوية والنفسية لرسول الله ﷺ

(*) د. حسين خنيفر

مقدمة —

التحليل النفسي للمعنويات والتبعية المذهبية^(١)، والذي يذكر أحياناً بعنوان التحليل النفسي للمعنويات والدين، هو من النظرة التاريخية معاصر للأديان، وله تاريخ ولادة^(٢). كما أنه تابع لقاعدة النمو والتكامل^(٣) على مر التاريخ، بمعنى أن الكثير من أسسه وقواعديه الرئيسية أخذت شكلها وإطارها مع تكامل الأديان^(٤). ولهذا فإن البحث والتحقيق حول الجانب النفسي للمعنويات . إذا أخذنا تاريخ علم النفس بنظر الاعتبار . ليس من أبحاث علم النفس بمعناه الجديد . وتوجد في هذا المجال ثروات علمية ضخمة وقيمة تدور حول موضوع الإنسان ، انصبّت ضمن قوالب مختلفة ، وفي كتب تتناول المواضيع التالية : الفلسفة ، الأخلاق ، سيرة الأنبياء والصالحين وأصحاب الديانات غير السماوية ، بل والمبشرين . والاطلاع على هذه الثروة بحاجة إلى الفحص والتقييم في أعماق مضامين الكتب القديمة والحديثة^(٥) . وعلى سبيل المثال : فقد نشرت أخيراً بعض البحوث والدراسات حول تأثير العقائد الدينية على السلامة النفسية ، والنتائج التي توصل إليها الباحثون في هذا المجال تدلّ على دورها الإيجابي في سلامة النفس والروح ، وانخفاض العلائم المرضية .

ومن جانب آخر فإن الرؤية الإسلامية للعالم تتظر للإنسان باعتباره المخلوق الذي وصفه القرآن بأنه أشرف المخلوقات ، وأكمّلها ، وأجملها ، وأكثرها تعقيداً^(٦) ، والمخلوق الذي يتمتع بقابلية تحمل الخلافة الإلهية في الأرض^(٧) ، وأنه يتمتع عند ولادته بكمالات

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران، متخصص في علم الإدارة.

بالقوة^(٨)، يتمكّن من إخراجها من حيز القوّة إلى حيز الفعلية. وهناك أبعاد مشتركة بين الإنسان والحيوان تتمثل في قوتهم الإدراكية^(٩)، ووجود الشهوة فيها، والتي هي سبب بقائهما. كما أنّ هناك أبعاداً تميّز الإنسان عن الحيوان، تتمثل في نوع إدراكه وكشفه للحقائق^(١٠)، ونظرته الشاملة للعالم، وتصدره فيها مقوله المعنويات^(١١). وحسب تعبير الحكيم الإلهي سنت توomas أكيناس^(١٢): «الإنسان منسوب لفصيلة الحيوانات، ومجاور للملائكة»^(١٣).

وتعُد التربية والجانب النفسي للمعنويات من العوامل المهمة والمؤثرة على حياة الإنسان. وهذا ما كان مثار الخلاف منذ القديم، وفي فترة ظهور الأديان، وبالخصوص في زماننا الحاضر، الذي ابتكى الناس فيه بمجموعة أمور تتمثل في القوّة والقدرة^(١٤)، والسرعة^(١٥)، والفرص^(١٦)، والمعلومات^(١٧)، والاتصالات^(١٨)، والعالم الإلكتروني، حيث صار الخلاف فيه بشكل أوضح^(١٩). وقد أثير فيها النقاش والجدل إلى حدّ واسع، وأمعن النظر فيها الكثير من المفكرين.

وذهب بعض متأنّحري أصحاب النظر في هذا المجال إلى أن جزءاً كبيراً من أسباب سيطرة الإنسان على تصرفاته راجع إلى عقائده، حيث يتم طرح ذلك في كيفية سيطرة الإنسان^(٢٠) على محيطه وأطرافه^(٢١). وفي هذا المجال تطرح الحاجة باعتبارها أهمّ عامل لتعامل الإنسان في حياته، بحيث تعد جميع الحاجات الحيوية والتفسية إما وراثية، وإما متأثرة بالجانب الفطري والغريزي، لكن بفارق أن الحاجات الحيوية موروثة بالفعل، وال الحاجات النفسية موروثة بالقوّة، وتتأثر بالأجواء المحيطة بالإنسان.

والنقطة الجديرة بالاهتمام هي أن العواطف تشكّل جزءاً هاماً في وجودنا وحياتنا. وتأثير العواطف -سلباً أو إيجاباً- على كمال الإنسان من الناحية المعنوية والأخلاقية مما لا يمكن إنكاره، بل إنّ أهميتها بلغت حدّاً بحيث قالت بعض المذاهب الباطنية والأخلاقية أن العامل الرئيسي والوحيد في رسم الجانب المعنوي للنفس، وتعيين تصرفات الفرد، راجع إليها، أو أنهم كالقاتلين بأن أساس الأخلاق، والمعيار في التقييم، راجع إلى العواطف والمشاعر الفردية^(٢٢).

وقد حاولنا في هذه المقالة دراسة الأبعاد المذكورة، مع جعل محور البحث دائراً مدار المعنويات من منظار علم النفس. وتناولنا بالبحث بعض النماذج من حياة الرسول

الكريم ﷺ، وسيرته العملية والنظرية.

بيان موضوع البحث

إذا تمكنا في تحليلنا النفسي للمعنويات من إيجاد ترابط بين الأمور الأخلاقية والخصائص الروحية والنفسية والجسمية للشخص من جانب، وبين معطياتها، أعني دورها في الكمال والسعادة على مستوى الفرد والمجتمع من جانب آخر، فعندئذ يمكن التعريف بالإنسان في هذا المجال. ففي السبعينات قام كل من: شارف^(٢٤)، وريمر، وواسرمن، وجنينكر^(٢٥)، بالبحث حول الترابط بين النمو المعنوي والتكامل الأخلاقي وبين المحيط الذي يعيش فيه الفرد، وانتهوا إلى أن كل محيط يهيئ أرضية معينة للنمو الأخلاقي^(٢٦) والمعنوي، ويكون التكامل المعنوي والأخلاقي في المحيط المفتوح والنامي أيسر منه في غيره^(٢٧).

وقد كان لهذا البحث وضوح أكثر في زمان ظهور الأديان الإلهية، بل إن المعاجز التي أبرزتها الأديان تناسب مع متطلبات ذلك العصر والطاقات البارزة في المجتمع، والتركيبة الروحية والنفسية للأفراد في ذلك العصر^(٢٨). والاهتمام بهذا الجانب في مثل هذه الأبحاث أمر ضروري.

ومن جانب آخر فإن التحليل النفسي لمثل هذه الأبحاث له جملة من المداخل، وقد أثارت اهتمام الباحثين والعلماء في زماننا الحاضر أيضاً، فهم مرتبون ومنتسبون للدين من جانب، ومشدودون للأبحاث المذكورة في علم النفس من جانب آخر، فكان حصيلة ذلك جملة من الكتابات،أخذت مسارها في حيز الأفكار أخيراً، وسنشير إليها في شايا هذه المقالة.

ومن جانب آخر إذا ألقينا نظرة تاريخية - برؤية إسلامية - فإن تأسيس الدولة الإسلامية باعتبارها نظاماً متعدد الحيثيات تعكس قدرة النبي ﷺ من جهة، ومن جهة أخرى هي الأساس لتدوين القوانين المدنية والمعنوية؛ حيث إن النبي الأعظم ﷺ عرض رسالته باعتبارها رسالة أخلاقية، ولإتمام مكارم الأخلاق^(٢٩). وبهذا تدخل في الأبحاث المعنوية والتربوية والنفسية، وبهذا تكون عاملأً مهماً في إيجاده الحضارة الإسلامية، وأساساً للقيم المعنوية.

كما أن تأسيس النبي ﷺ لـ مراكز ذات أهداف متعددة؛ اجتماعية^(٣٠)؛ وثقافية^(٣١)؛ وسياسية؛ ودينية، في إطار سلسلة التغييرات^(٣٢)، والتعليم غير المباشر للقيم الدينية، كان له دور فعال للغاية.

وتعكس الأبحاث التمهيدية للتحليل النفسي لأسلوب النبي ﷺ في إدارته الدينية والمعنوية وجود سبل للسيطرة، وأساليب نفسية، في سيرته العملية بين أبناء المدينة المنورة. وقد أمضى الكثير من الخبراء هذا الأسلوب الحديث، ووسموه بالصحة، حتى عبروا عن النبي ﷺ بأنه إنسان معنوي، خبير بعلم النفس، وأنه مصلح اجتماعي^(٣٣). وفي اعتقاده كان للدين الإسلامي هدف أساسى يقوم على أساس تحقيق العدالة والمساواة الاقتصادية، وبث الاطمئنان والهدوء النفسي بين أتباعه. وفي بحث آخر، ومن خلال بيان الأبعاد النفسية للدين الإسلامي، والتأكد على أن هذا الدين له نظرية سلوكية وأخلاقية، وأن الأمور المعنوية في هذا الدين أدق منها في الأديان الأخرى؛ حيث إنها في الأديان السابقة مجرد قوانين أخلاقية عامة وكلية، بينما نجدتها في هذا الدين ملحوظة بشكل أدق، وتعرضت للتفاصيل بشكل أكثر، وهذا ما يشير إلى أصالة هذا الدين ونبيه المكرم ﷺ^(٣٤).

وهذه الأبحاث، التي انصبت في الغالب على الجانب المعنوي من الدين وحياة النبي الأعظم ﷺ، صارت أرضية خصبة لبحث علماء النفس، الذين لهم ميول معنوية. ولهذا خاضت هذه المجموعة غور البحث خلال قرن ونصف، إلى حدًّ أمضت الترابط الموجود بين المذهب والمعنويات من جانب وبين عيش الإنسان بسلامة وسرور من جانب آخر، ومن القائلين بذلك: كارتر^(٣٥) وأعوانه، هانك^(٣٦)، ميلر وأولسلون^(٣٧)، ورب^(٣٨)، ماهوني^(٣٩)، لوج^(٤٠)، هوجز^(٤١)، كامستاك وبارتريج^(٤٢).

وتشير بعض الأبحاث إلى الدور الإيجابي للعقائد المذهبية في التأثير على سلامة الجسم والروح. ومن جملة القائلين بذلك: سوري^(٤٣)، هنريكسون^(٤٤)، لونكوفست^(٤٥). ومن هنا تطرح سؤالات عديدة، منها: أن علم النفس من العلوم التجريبية، فما هي العلاقة بينه وبين الدين؟ وهل للدين تأثير على علم النفس؟ وهل لعلم النفسفائدة في المجالات الدينية؟ وبصورة عامة: كيف يتعامل علم النفس مع الدين؟ وما هي مجالات تعاملهما معاً؟ هذه هي الأسئلة الأساسية التي نسعى للإجابة عنها في هذا المقال.

تأريخ البحث

أشرنا في المقدمة، وعند بيان موضوع البحث إلى أن مقوله التحليل النفسي للمعنىات لها جذور تمتد إلى ما قبل الميلاد، وأنها طرحت في نظريات المصلحين^(٤٧) ، بل طرحت هذه الفكرة في بعض الأديان غير السماوية أيضاً، مثل: البوذية، التي طرحت طرق الشريف الثمانية. وعلى سبيل المثال: فإنه يذكر أموراً خمسة باعتبارها محرمات، تمثل في: القتل، والسرقة، والكذب، والعلاقات الجنسية غير المشروعة، والسكر، حيث طرحت هذه الأمور وفقاً للنظرية النفسية التي طرحتها نيروانا، والتي تمثل في الهدوء والاطمئنان النفسي. وكذا فينيا^(٤٨) ، الذي أخذ بنظر الاعتبار حياة الرهبان. وكذا المذهب التائوي^(٤٩) ، فإنه يتضمن تعاليمًا تتکئ على السالمة النفسية، وعدم التدخل في نظام الطبيعة^(٥٠) . كما أن مذهب الحنفوسيوس يستعرض مباني شو^(٥١) ، ولبي^(٥٢) ، والتي تمثل في قواعد السلوك المناسب للحياة الدينية والاجتماعية والعائلية^(٥٣) .

يستعرض مذهب الهندوس منوسوميتها^(٥٤) أموراً يرجع تاريخها إلى القرن الثاني والأول قبل الميلاد، وتعتمد على الوداين أو الديين، التي دونت ٢٨٠٠ سنة قبل الميلاد، والتي تستعرض نظاماً يوائماً للأهداف الإلهية والبشرية، وهو الأساس الذي يعتمد الهندوس إلى اليوم في سلوكهم الاجتماعي والديني والنفسي^(٥٥) .

ولقدّم هذه التعاليم والأنظمة أهمية بالغة في التحليل النفسي؛ إذ لم تكن خلال هذه القرون المتطاولة أساساً للشراط الدينية فحسب، وإنما هي الأساس لتدوين القوانين المدنية، ولبروز الثقافات المذكورة.

كما أنه طرحت في الأديان السماوية، والسنن العرفانية المسيحية واليهودية . غير المحرّفتين .. فكرة العودة للمبدأ، وتبين أن روح الإنسان، مضافاً إلى حمدتها الله سبحانه وتعالى، ستتحدد مع الذات الإلهية المقدسة.

وفي الفترة الأخيرة طرح عدد من المفكرين المسيحيين فكرة تبعث من تحليل نفسي للدين، وهي أن الجنة أمر نفسي يبعث على العيش بسلام وصلاح مع الله سبحانه وتعالى، ومع غيرها أيضاً، وأن نار جهنم تعني الابتعاد عن الله سبحانه، وبالتالي العجز عن تحقيق الصلح والاطمئنان والهدوء النفسي^(٥٦) .

وفي الدين الإسلامي يطرح جميع ذلك تحت عنوان السلوك، وهو آخر نظام ديني،

ويستعرض أفضل نظام للحياة المعنوية في عالم الدنيا، وبوضوح تام، ويقوم بنائه على أساس القرآن الكريم، وأقوال وأفعال النبي الأعظم ﷺ^(٥٧).

وفي بعض الأديان الأرضية، والتي جاء بها بعض المصلحين، لوحظت المعنويات برأى مختلف. وعلى سبيل المثال: في نظر البوذيين ليس الهدف من الحياة المعنوية للإنسان هو نيل الجنة، بل الهدف منها هو بلوغ النيرفانية^(٥٨)، التي هي أشهر مذهب في سريلانكا وجنوب شرق آسيا، وترجع أصولها إلى المدرسة البوذيسية. ويرى هذا المذهب أن الخلاص من الحياة يحصل بالغلبة على مغريات الدنيا المادية، في الوقت الذي يرى أصحاب المدرسة الماهيانية^(٥٩)، الرائجة في منطقة التبت من الصين واليابان، أن النيرفانية ثمرة من ثمرات الحياة، وتحصل للإنسان بإخراج طاقاته اللامحدودة^(٦٠) إلى حد الفعلية.

ويرى بعض الباحثين في الجوانب النفسية للمذاهب، بما في ذلك الباحثين في الجانب النفسي للمسيحية^(٦١)، وبعض السنن المسيحية. الكنيسة الكاثوليكية في روما، والكنيسة الأرثوذكسية الشرقية. أن الاعتقاد بكون الآخرة لسد ثغرة الظلم الديني، وذلك بإعطاء الأتقياء حقهم والمسئلين جزائهم، له أثر نفسي بالغ واضح في المؤمنين، الذين يرجون السعادة، ويتأملون عواقب الأمور. كما أن هذا الاعتقاد من الناحية النفسية الدينية. يحد من خوف الإنسان من الموت^(٦٢)، سواء بالنسبة إليه أم بالنسبة لأحبائه، ويبشره بعدم المشقة والعناء والألام^(٦٣) بعد هذه المرحلة، وأن المؤمن فيها أقرب إلى الله باللحاظ المعنوي، بل قد يسوده الشعور بالرفعة والفضل على غير المؤمنين.

ويوجد تشابه كبير بين هذه الرؤية والرؤية الإسلام، بل الملفت للنظر إيمان أغلب الأديان السماوية بها، بل والمصلحين الذين لهم مدارس معنوية. وهذا هو الجواب عن السؤال المطروح: ما العلاقة بين الاعتقاد والتصديق الباطني النفسي وبين الدين؟

وقد طرح هذا البحث فيما بعد تحت عنوان القيم والتحليل النفسي للمعنويات، حتى أن دونالد باتلر^(٦٤) يرى أن العقائد . والتي تمثل العوامل النفسية . لها تأثير بالغ في المجتمع، وهي أكثر تأثيراً من أي عامل تربوي آخر، وتتسبب عن إيجاد أفعال ثابتة ودائمة^(٦٥) ، ولها أعظم سهم في بيان القيم، ولا يوجد عامل كهذا يسعى من أجل إيجاد التصرفات الأخلاقية^(٦٦) ، وإيجاد الهدوء الروحي والنفسي^(٦٧). وعلى حد تعبير نظر فإن بيان القيم يفوح من أجزاء النظام المعموي^{(٦٩)(٦٨)}.

ويرى وارنوك أن مشاعر^(٧٠) الإنسان وروحه هي السبب في تعدد الميول المعنوية، وجود الأحكام الاعتبارية (القيم)^(٧١). ووفقاً للأبحاث التي قام بها مور فإن متطلبات الإنسان ذات الأبعاد المختلفة، من المتطلبات الروحية، والنفسية، والجسمية، والمحيطية، تجرّ الإنسان قليلاً قليلاً نحو الحياة المعنوية والأخلاقية، كما جرّته نحو الحياة الاجتماعية^(٧٢).

كما يرى أحد الباحثين، وهو «برجين»، أن الميول الدينية ضمن إطار علم النفس ستزيد بعد القرن العشرين، وحتى الثلاثين، ويرى أن دمج الأهداف الدينية بعلم النفس سيحدث تغيراً كبيراً، ونهضة تفتح أمامنا آفاقاً جديدة، في ما يتعلق بتفكيكينا تجاه أفعال الإنسان وتصرفاته^(٧٣).

ومن الكتب المتأخرة والمشهورة، التي تعرضت للتحليل النفسي للمعنويات، كتاب «التحليل النفسي للدين»^(٧٤) لـ «لوف»^(٧٥)، و«علم النفس والدين» لـ «أرجيل»^(٧٦)، و«التحليل النفسي للعقائد الدينية»^(٧٧) لـ «براون»^(٧٨). وقد تعرضت لأبحاث نفسية نظير: ظهور الدين، وأهميته في الحياة البشرية، ومدى تأثيراته.

التحليل النفسي للمعنويات في الأديان التوحيدية —

ترى الأديان التوحيدية - كالسيحية، والإسلام، واليهودية، وبعض الأديان القديمة الأخرى، أو بعض فرق هذه الأديان - أن البركات الحاصلة في الحياة المعنوية هي من ألطاف الله سبحانه وتعالى على العباد، واستعداد الفرد نفسه^(٧٩)، وأنها تذكر تحت عنوان سلامه النفس^(٨٠)، وطهارة الفطرة. فأساسها في الحقيقة هو الإفاضات الإلهية، ويتعقبه الخضوع للإرادة الإلهية^(٨١). وعلى سبيل المثال: إن الإسلام يؤكّد أن الله سبحانه هو الرحمن المطلق، وأنه يحب الجميع^(٨٢)، وأنه يرحب بأهل الجنة؛ وهم الذين ينظرون إليه دوماً، حتى ملأوا كيانهم وأرواحهم منه^(٨٣). والقوانين التي تحكم سلوك الإنسان ونفسيته، والتي هي محل اهتمام السنن الدينية، وتنتهي إلى تجارب الحياة والممات، هي من جانب تمثل مجموعة من المحرمات الدينية، ومن جانب آخر لها ارتباط وثيق للغاية بالنفس الإنسانية القابلة للتغيير^(٨٤).

ومن ناحية أخرى فإنّ مناشئ الكثير من أوجه الشبه^(٨٥) والاختلافات^(٨٦) بين

التعاليم والأنظمة الدينية في العصور المختلفة تكمن في مسائل نفسية، بلحاظ الظروف المختلفة بحسب الزمان والمكان^(٨٨) والضرورات الاجتماعية^(٨٩). ونرىاليوم أن الترابط الوثيق بين الأديان والأدبان والأرواح، والذي هو نوع من التكامل المعنوي والديني، قد صار مصب البحث، حتى أتنا نجد بوضوح الاستعانة بالدين في القوانين؛ باعتباره وسيلة للسيطرة على الأفكار، والتصورات النفسية، والسلوكيات الاجتماعية^(٩٠).

والاليوم تعالج الأديان التوحيدية أربعة محاور رئيسة للترابط بين الدين وعلم النفس وهي: التحليل النفسي للدين، والتحليل النفسي الديني، والخدمات التي يقدمها الدين لعلم النفس، ومجالات تأثير علم النفس في الأنظمة الدينية.

ومرادنا بالدين^(٩١) هنا هو مفهومه الإلهي، وهو مجموع النصوص الواردة في المصادر المقدسة، والتي نؤمن بها تعبدًا. وعلى سبيل المثال: إن القرآن الكريم والروايات المعتبرة هي من منظار الدين الإسلامي مصادر مقدسة، فهذه هي أصل الدين، وتبرز في الأفراد على صورة «الإنسان المؤمن»، ولها في المجتمع صور مختلفة. وعلى هذا الأساس لا نريد بالدين مفهومه غير الإلهي، والذي جاء في بعض الكتب التي تناولت التحليل النفسي للدين باعتبارها مصداقاً للدين، نظير: السحر، والشعوذة، وإنما يعني بالدين هنا الأديان الإلهية السماوية. علماً أتنا سنشير أشاء البحث إلى المدارس غير السماوية^(٩٢).

كما أن المراد من التحليل النفسي هو الدراسة العلمية للسلوكيات وأثارها النفسية^(٩٣)، والتي ظهرت نتائجها في مدارس علم النفس. ونجد اليوم في عالم علم النفس أربعة محاور للبحث، وهي: ١- محور السلوك^(٩٤)؛ ٢- محور النفس وتحليلها^(٩٥)؛ ٣- محورية الإنسان^(٩٦)؛ ٤- المذاهب ومعرفتها^(٩٧). ولهذا فالمراد في مقام بيان الترابط بين الدين وعلم النفس هو الدين بمعناه الخاص، وهو النصوص الواردة في الكتب المقدسة، وتمثل في الدين الإسلامي بالقرآن الكريم والروايات المعتبرة؛ والمراد من التحليل النفسي هو التحليل النفسي السائد والمتعارف، والذي يذعن له علماء النفس.

الدين من منظار التحليل النفسي للدين —

الهدف الرئيس للدين. من منظار التحليل النفسي للدين. هو الدين. ويعبر عنه في كلمات المختصين بـ (religion). لكن موضع بحثهم في الغالب ناظر إلى الدين^(٩٨).

وقد أبدى آركيل تعريفاً مناسباً للدين، وهو أنه «يتمثل في الاعتقاد بالله أو بالشخص الذي هو فوق مستوى البشر، والشعائر الدينية (العبادية)، أو الشعائر الأخرى التي تستمد من هذه القوة»^(٩٩). وغالب الأبحاث في التحليل النفسي للدين تنصب على تدين الأشخاص، ولا ينقولون القصص إلا في موطن خاصة.

ومن المواضيع ذات العلاقة بالدين وعلم النفس في إطار التحليل النفسي للدين هو حصول الصور . وهو في الحقيقة من فروع علم النفس، فيبحث الدين في علم النفس باعتباره موضوعاً خاصاً ..، بمعنى أن التدين هو الحالات النفسية^(١٠٠) والظواهر أو العلامات التي تطرأ على الإنسان على أثر تمسكه بالدين. وهذه المواضيع تمثل محاور الأبحاث في التحليل النفسي الديني. ولهذا يبني عدد من المتخصصين في الأبحاث الدينية إصراراً على البحث في مواضيع ذات عمق، كالدين، وأمكان إبداء تعريف له^(١٠١).

وبشكل عام فإن البحث عن علم النفس الإسلامي، وعلم النفس الديني (شكل أعمم)، يعدّ من المصادر البارزة والمهمة للبحث عن «علم الدين».

الخدمات التي يقدمها الدين لعلم النفس —

يرى بعض الباحثين أن الدين يقدم خدمات كبيرة لعلم النفس في مجال السلوك. وكذا في المجالات التالية: الموت، الفرح، الصحة والرفاهية، تحمل الآلام الدينية، أن الله شاهد وحاضر في حياة الأفراد، وأمثال ذلك^(١٠٢). كما يرى البعض أن الدين يعين علم النفس في أربعة محاور، وهي: ١- الصحة النفسية والروحية^(١٠٣)؛ ٢- العلاج النفسي والروحي^(١٠٤)؛ ٣- التحليل النفسي للكمال^(١٠٥)؛ ٤- التحليل النفسي للأخلاق^(١٠٦).

الصحة النفسية والروحية —

لم تأخذ بعض المجالات وبعض الأساليب في علم النفس حظها من الاهتمام المطلوب. وأحد الأمور التي تملاً هذا الفراغ هو التحليل النفسي للدين؛ حيث إن بعض هذه الأبعاد المغفول عنها تتعلق بوجود الإنسان، وبعضاها راجع إلى أساليب البحث وطريقه. وببحث الصحة النفسية . الذي تم التأكيد عليه في التحليل النفسي للدين، كما نجد في سيرة النبي الأعظم صلوات الله عليه أنه محل اهتمامه . هو أحد هذه الأبحاث. وفي الآونة الأخيرة، وفي

الاجتماع الذي عقد في اليونيسكو سنة ٢٠٠١م، أعلن بصرامةً أن منظمة اليونيسكو اهتمت بالصحة النفسية في الأبعاد البدنية والنفسية والاجتماعية، وأغفلت الجانب المعنوي، الذي هو العامل المؤثر في الصحة النفسية^(١٠٧).

ويرى علماء النفس في يومنا هذا أن نموذج السلامة لا يتمثل في سلامة البدن فحسب، وإنما الأهم من ذلك هو السلامة الروحية والنفسية. ولهذا فإن السلامة الروحية^(١٠٨) حسب تعريف منظمة الصحة العالمية . هي: النماذج والأساليب واتخاذ الاجراءات المناسبة التي تؤمن للناس العيش براحة وطمأنينة، ومن دون إحساس بالقلق والاضطراب. وبعبارة أخرى: هي ليجاد الوضع المناسب لفرد من الناحيتين النفسية والاجتماعية، بحيث يستطيع من خلاله إقامة العلاقات المناسبة والتوازنة مع الآخرين^(١٠٩).

العلاج النفسي والروحي-

تعرض الدين منذ قديم الأيام لمسألة المنهكين روحياً^(١١٠) ، وواجه المصابين روحياً بتهمة مس الشيطان لهم، ولزوم طرده عنهم، وأكَّد لزوم علاج أمثال هؤلاء المصابين. وقد أبدى الدين الحنيف خدمات كبرى لعلماء النفس في هذا المجال، وهي محطة اهتمام الباحثين في هذا العصر. ففي الثمانينيات، وأثناء تتبع بعض الباحثين ل نقاط ضعف شخصية الإنسان وروحه، توصلوا إلى أن نقاط الضعف هذه إذا ما انجرت إلى حدوث مشكلة للإنسان المتدين فإنها سرعان ما تزول، وهي في الوقت ذاته سهلة العلاج، بخلاف غير المتدين^(١١١). وقد اهتم (ويليام وست)^(١١٢) ، في كتابه «العلاج الروحي بالمعنويات» ببيان دور وتأثير الدين والأمور المعنوية في علاج المصابين بالأمراض النفسية.

ويؤكِّد يونج أنه يوجد لجميع من راجعه من المرضى . الذين أصيروا في النصف الثاني من أعمارهم (أي في حدود الثلاثين من العمر فما بعد) . علاج مناسب، وأسلوب ديني مؤثر، وأنه يمكن القول بكل ثقة: إن ما يعنيه هؤلاء من الأمراض النفسية إنما هو بسبب فقدانهم لما تمليه الأديان الحية على أتباعها^(١١٣).

ومن الأساليب والمناهج المتتبعة لعلاج الأمراض النفسية والروحية في المراكز الصحية الخاصة بعلاج الأمراض النفسية ما يلي: المراقبة، التوبية، الإعداد النفسي، الاستمرار على بعض الأذكار، الصلاة، والاستماع لآيات القرآن الكريم مع فهم معانيها.

التحليل النفسي للكمال —

ومن الكتب المهمة في هذا المجال هو كتاب «التحليل النفسي للكمال»، لـ«شولتز»، والذي يطرح خلاله أحد المحاور الأساسية والمهمة لنظر الناس إلى الموازين، فيطرح هذا السؤال: مَنْ هُوَ الإِنْسَانُ الْكَامِلُ أَوِ السَّالِمُ مِنِ النَّظَارِ الْدِينِيِّ؟ وقد أجبَ عن هذا السؤال في طيفٍ واسعٍ من التعريفِ، والملفت للنظر أنَّ النموذج الذي يطرحه الدين بعنوانه إنساناً كاملاً هو أسمى من المعايير المادية المذكورة خلال هذه التعريف الكثيرة، حتى ورد في بيان كمال الإمام علي عليه السلام: ما جئنا لنسمو في هذه الدنيا، وإنما جئنا لنسمو على هذه الدنيا^(١٤). ويرى بعض أهل النظر أنَّ إدراك الأبدية، والتحرر من قيد المكان، ونبيل المعرفة الحقيقية، والإحساس بالسرور، هو السبب للهدوء^(١٥)، والتفاؤل^(١٦)، الدائم، بل إنه سيقترب بالإبداع أيضاً^(١٧).

الأخلاق وعلم النفس —

تم التوصل في هذا العصر إلى أنَّ الرُّockن الرابع - الذي به تتم الأركان الثلاثة الأخرى، وهي: التحقيق، الاستشارة، العلاج - هو القيم الأخلاقية. وبعد بحث الأخلاق من المباحث المهمة للغاية، بحيث إنَّ أبعاد سلوك الإنسان وردود فعله، والمعايير التي يستخدمها، وحكمه تجاه القضايا المختلفة، ترجع بنحو من الأنجاء إلى الأخلاق. ومن جانب آخر فإنَّ الاعتبارات الأخلاقية تتبع من حبَّ الشخص لنفسه، وتبلور على هذا الأساس. وهذه الاعتباريات، وإن لم تكن فطرية، إلا أنها بسبب هداية الفطرة والطبيعة لها، وتبلورها على أساسهما، تصير طبيعة ثانوية، بمعنى أنَّ الإنسان؛ بسبب المتضيقات الفردية، وعلى أساس أصل الاستخدام، يتَّخذ طابعاً اجتماعياً. والضرورة تدعوه للحياة الأخلاقية أيضاً. ولهذا فإنَّ الإنسان على ضوء أسس علم النفس ينجذب باتجاه الحياة الأخلاقية شيئاً فشيئاً، كما انجدب قبل ذلك إلى الحياة الاجتماعية^(١٨).

السيرة النبوية في مجال علم النفس، نماذج وعيّنات —

ومن الأبحاث الأخرى والتكميلية لبحث التحليل النفسي للمعنويات دراسة نماذج

من السيرة النبوية في ما يتعلق بالتحليل النفسي. وقد تقدمت الإشارة في بيان موضوع البحث إلى أن خاتمية وتمامية رسالة نبينا محمد ﷺ . والذى هو أحد الثلاثة الموعود بهم من قبل الله سبحانه وتعالى ، وعلى حد تعبير بعض الأدباء : «الموعود المكمل» ، الذي جاء لإتمام الرسالات السابقة . هي بالأخلاق الفردية والاجتماعية للإنسان ، والتي تنتهي به إلى الهدوء ، والاستقرار ، والكمال ، وبلغ الغاية القصوى للإنسانية ، وتحطيم كلّ القيود المادية التي تقيده في عالم الدنيا الفانية .

وإن سيرة النبي الأعظم ﷺ بتمامها على أساس المعايير المذكورة في علم النفس . ولهذا فإن سيرة هذا النبي العظيم هي أفضل قدوة لنيل الحياة الخالدة ، ذلك أن النبي ﷺ هو ميزان عمل لجميع أبناء الدنيا . وجميع أفعال النبي وسلوكياته النفسية تربوية ، وهي بمثابة العين الصافية التي تُستلهم منها جميع الأفعال والسلوكيات والوظائف . ويمكن تطبيق الأفعال المختلفة في جميع المجالات على سيرته المباركة . والهدف الرئيس من بعثة هذا الموعود المكمل هو إبراز التمودج النفسي الكامل من جميع الجهات لأبناء البشرية ؛ لتثال السعادة الحقيقة . حتى أن الذين كتبوا في بيان سيرة النبي ﷺ على مدى القرون السالفة ، وحتى القرن الحادى والعشرين ، صرّحوا بكمال هذه القدوة السلوكية والأخلاقية والمعنوية التي عرضها النبي ﷺ خلال تبليغه للدين الإسلامي الحنيف ، وأكدوا على مدى تأثيرها على الناس^(١١) . ومن النماذج في سيرته التبليغية ، والتي تركت آثاراً عميقاً في المخاطبين ، هي إكرام كلّ من الشخصين للآخر ؛ فإنها عامل مهم في شد الأواصر الاجتماعية ، وتوثيق العلاقات ، ولهذا يؤكّد قائلاً : «إذا التقىتم فتلاقو بالسلام والتتصافح»^(١٢) . وهذا الأمر الأخلاقي والمعنوي يطرح هذا اليوم في علم النفس تحت عنوان الأمان النفسي للأفراد من أحدهم تجاه الآخرين . وقيل : إنه شبيه بالأصل «إهميساً» ، الذي يعني الابتعاد عن العنف ، والاتجاه إلى محبة الآخرين ، وإبراز ذلك ، والوارد في مذهب البوذا^(١٣) .

وسنستعرض في ما يلي عشر نماذج من سيرة النبي النفسية :

١. تجنب العنف والغضب —

من سيرة النبي الأعظم ﷺ ، التي هي قدوة لنا ، والتي لها جذور نفسية عميقه ،

وتبعث على الهدوء والاطمئنان، تحاشيه العنف والغضب. ولهذا قال: «الغضب يفسد الإيمان، كما يفسد الخل العسل»^(٢٢). فعند سيطرة الغضب على الإنسان تصدر منه بعض التصرفات والأفعال بشكل تلقائي، وتحمّله أضراراً جسيمة. ولهذا فإن النبي ﷺ يأمرنا في مجال آخر؛ وبهدف التخلص من عوارض الغضب الفتاكـة، بأن نتحاشى ثلاثة أشياء: الكلام؛ واتخاذ التصميم؛ والإقدام على فعل معين^(٢٣). وهذا هو الذي يشير إليه جان إستوتزل في كتابه «علم النفس الاجتماعي» بقوله: «الغضبان أعمى»^(٢٤).

٢. الاعتدال وعدم التطرف

وصف القرآن الكريم الأمة الإسلامية بالأمة الوسط، حيث يقول: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (آل عمران: ١٤٣). ولهذا كان النبي ﷺ يؤكد دوماً على حفظ الاعتدال، ويشير إلى أن التطرف يؤدي إلى الندامة في كثير من الأحيان. ولهذا قال: «الوسط: العدل»^(٢٥). ومن الناحية العملية أيضاً كان النبي ﷺ يطرق الأسماع دوماً بلزم رعاية الاعتدال فيه باعتبار أنه يشكل جانباً مهماً من الحياة المعنوية للإنسان، حتى أنه قال «خير الأمور أوسطها»^(٢٦).

٣. حسن العشرة

مما اشتهر من سيرة نبينا الأعظم ﷺ الأخلاقية والنفسية حسن معاشرته للأقرباء وغيرهم. ولعل أحد أسرار انتشار الدين الإسلامي يرجع إلى هذه النقطة الأخلاقية والنفسية أيضاً. بل إنه يأمر ضمن أحد تعليماته بحسن المعاشرة في ما يخص القراء، حيث يقول: «عليكم بحب المساكين ومحاسبتهم»^(٢٧).

٤. الإنفاق

من الأمور المهمة في التحليل النفسي للمعنويات هو رعاية الموازنـ السلوكيـة، والأحكـامـ التيـ يـصدرـهاـ الفـردـ تـجـاهـ القـضاـياـ المـخـلـفةـ،ـ فإـنهـ يـوجـبـ تـزاـيدـ الـاحـترـامـ تـجـاهـهـ،ـ

وتسمى منزلته. ومن الأخلاق البارزة في حياة النبي ﷺ، والتي تركت آثاراً نفسية عميقة في أخلاق المجتمع، الذي كانت تسوده الطبقية، هي إنصافه في أقواله وأفعاله، فكان يقول: عليكم بالعدل في كل مكان، ولا يضيع حق أحد عندكم في قول أو فعل. وهذا ما يوجب زيادة محبة الشخص المنصف والعادل. وقد أبدى النبي الأعظم ﷺ والأئمة عليهما السلام اهتماماً بالغاً بهذا الجانب، ويرى أنه يعود بالمنفعة لعامة الناس، فيقول النبي ﷺ في هذا المجال: «طوبى لمن طالب خلقه، وظهرت سجيته، وصلاحت سريرته، وحسنات علانيته، وأنفق الفضل من مائه، وأمسك الفضل من كلامه، وأنصف الناس من نفسه»^(١٨).

٥. الرفق ومداراة على المستويين الفردي والاجتماعي —

الرفق ومداراة الآخرين كالقوة المغناطيسية في جذب الآخرين. فالإنسان عبد للحب والرفق الصادقين، وأماماً الحب الكاذب فإنه يعرفه بقبله جيداً. ويعتقد علماء النفس أن أهم أساس تنظيم العلاقات المشودة هو الرفق والتعامل الصحيح. وهذه النقطة هي الأخرى بارزة في سيرة نبينا ﷺ المعنوية والعملية والنفسية. وقد كان لها دور أساسية وهام جداً. ولهذا فقد ورد في شأنه ﷺ: «كان دائم البشر، سهل الخلق، لين الجانب، ليس بفظ ولا غليظ»^(١٩).

كان النبي ﷺ يتحاشى الشدة في غير موضعها بشدة، ولم يعتمد عنصر الشدة والعنف لنشر دعوته وأهدافه، فكان يقول: «إن الله تعالى أمرني بمداراة الناس كما أمرني بإقامة الفرائض»^(٢٠).

٦. إشاعة الصلح وديث الاطمئنان —

تم التأكيد على الصلح والاطمئنان بشدة في المذهب الكنفوسيوسي. واعتبر الكمال الإنساني ملزماً لإحساس الإنسان بالطمأنينة^(٢١). وهذا ما وقع التأكيد عليه في الدين الإسلامي أيضاً، قوله وفعلاً. ولهذا يقول النبي ﷺ في هذا المجال: «من أكرم أخاه المؤمن بكلمة يلطفه بها، وفرج عنه كربته، لم يزَلْ في ظل الله الممدود عليه الرحمة ما كان في ذلك»^(٢٢).

ومن جانب آخر فإن كلمة «الإسلام» مشتقة من السلام، بمعنى الصلح، أو من

التسليم، وهو التسليم لله سبحانه وتعالى، وإطاعة أوامرها. وإن اسم النبي الإسلام، الذي هو خاتم الأنبياء، مقرر دوماً بالسلام عليه من قبل الله سبحانه، فلا يذكر إلا مع الصلاة والسلام عليه. وهذا ما يشير إلى بُعد المسألة النفسية^(١٣٣).

٦. الأخلاق الحسنة والكلام الجميل —

يقوى حسن الخلق. وهو الصفة البارزة في النبي ﷺ . الروابط، ويشد الأواصر، ويلطف النفوس. والكلام النبوى يطفح باللطف، مع بعثه للسرور والأمل في النفوس. مضافاً إلى رصانته في التعبير، وأدبه في الإبراز. وكل ذلك كاشف عن وجود سيرة أخلاقية ونفسية تتعدى حدود الزمان. ويكتب فونتانا في هذا المجال قائلاً: إن محمدأ ترك أنساً سلوكية، وسنتاً أخلاقية، خاصة، تسمى على جميع ما هو رائق في أوروبا^(١٣٤). ولهذا حاز وسام الفخر الإلهي الخالد، حيث خطب بقوله تعالى: «إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (القلم: ٤). فالكلام اللطيف، والسلوك السامي، والصرامة في الوقت المناسب، وعدم مزج الصرامة بالعنف، والكلام المؤنس المقربون بالأدب التام، والصبر، والتحمل للصاعب، وبشاشة الوجه، كل ذلك من علامات ومظاهر «حسن الخلق». وهي جمعياً بارزة بوضوح في حياة النبي الأعظم ﷺ . وقد بعث النبي ليث هذه القيم ونشرها وإشاعتها في المجتمع، ولهذا كان يقول: «إن الرجل يدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم»^(١٣٥).

٧. التدبر في عواقب الأمور —

من أركان التحليل النفسي للمعنويات التدبر في عواقب الأمور. فالإنسان موجود له قابلية التفكير، والتفكير هو الطريق الموصى للمعرفة، ومن سيرة النبي القولية والفعلية، ومن المبني النفسي التي يعتمد عليها، أنه كان ينادي بالتفكير والتدبر دوماً، ولهذا كان يقول: «إني أوصيك إذا أنت هممت بأمر فتدبر عاقبته؛ فإن يك رشدأ فامضه؛ وإن يك غباً فانته عنه»^(١٣٦).

٨. الكرامة وعززة النفس —

من التعاليم النبوية النفسية القيمة، واللطيفة للغاية، والتي نجد لها في سيرة نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ٢٠١١ م. ٤٢٢ هـ

النبي ﷺ قولاً وفعلاً، عزة النفس. وهو الأمر الذي يعدّ اليوم من آثار علم النفس، وخصوصاً في نظرية مزلو. والعزّة هنا بمعنى الرفعة والسمو للمراتب الإنسانية العالية. إنّ بلوغ مرتبة العزّة النفسيّة في المنهج التربوي النبوى يكون من خلال عدم تحمل الذلّ، والتقرّب إلى الله سبحانه وتعالى، فيقول في هذا المضمار: «كل عز ليس بالله فهو ذل»، ويقول أيضاً: «اطلبوا الحوائج بعزة الأنفس».

— ١٠. الاستقلال والرفعة —

من أسمى المراتب النفسية التي يبلغها الإنسان مرتبة الإحساس بالاستقلال؛ وذلك أنها من مراتب كمال الإنسان. فالمجتمع يتكون من عدد من الأفراد، الذين لهم حواجز مختلفة، فيقومون بسدّ هذه الحاجات من خلال تعاملهم الاجتماعي، إلا أنهم مع ذلك بحاجة إلى الاستقلال الفكري والعملي والروحي والنفسي في بعض المجالات، كي لا يصيروا عبيداً للآخرين. يقول النبي ﷺ في هذا المجال: «ملعون معلوم من ألقى كلّه على الناس». والشخص المستقل بحاجة إلى تجربة بعض القضايا، وتجربته للقضايا، وتحمل مصاعبها ومرارتها، يفيد الآخرين أيضاً. وهذا المبدأ (مبدأ الاستقلال) شامل في منظار النبي ﷺ لجميع مجالات الحياة. فمن أبسطها المجال الاقتصادي، حيث يقول: «كُلُوا من كُدَّ أيديكم». ومن أعقدها المجال النفسي، من قبيل: اتخاذ التصميم المعين، والثبات على الرأي، والحكم على قضية بأمر معين، والنظرية الواقعية للأمور، والاستقلال في التفكير الروحي.

خلاصة واستنتاج —

لا ريب أن فتح باب المباحث المتعلقة بالتحليل النفسي للمعنيّات بمقالة أمرٌ صعبٌ، وخصوصاً إذا أردنا التعرّج بالكلام على السيرة القولية والفعلية لرجل عظيم كرسول الله ﷺ، فإنه - كما اتضح مما ذكرناه - بحثٌ مهمٌ، ولوه جذور تاريخية عميقـة. وقد عبر عنه في بعض الكتب بعنوان التحليل النفسي للدين. وقد تم لاحظـ أبعاده وأركانـه في الأديان السماوية، بل والأرضية، بحيث نجد في النصوص المقدسة (العهـدين) وفي القرآن الكريم الكـثير من الأبحاث المعنـوية والـدينـية، ذات العلاقة بالنـفس، وصـبـ النفسـ في

قالب معين، قد طرحت ب قالب التشبيه، والقصص، وال تعاليم الأخلاقية. بل نجد فيها الإشارة إلى سبل العلاج أيضاً. وكما تقدم في بيان موضوع البحث فإنها ترك أثراً كبيراً على سعادة الإنسان وكماله. وقد أذعن بذلك الباحثون والعلماء الغربيون والشرقيون. ومن أهم ذلك: نظريات فوك، وفونتانا، وميلر، وألوسون، وماهوني، وكارتر، ويونج، وأدلر، وأمثالهم.

وقد تعرضنا في هذه المقالة إلى بحث خاص تحت عنوان «الدين من منظار التحليل النفسي للدين»؛ وذلك لبيان الهدف من الدين في هذا العلم. ثم ذكرنا الخدمات التي يقدمها الدين لعلم النفس. ومن الضروري أن نبيّن هنا أن الخدمات التي يقدمها الدين لعلم النفس لا تختص بالأمور الأربع المذكورة، وإنما هي أكثر من ذلك . وهو ما يمكن التعرض له في مقالات خاصة . من قبيل: التحليل النفسي للمعنويات والتعلم، التحليل النفسي للمعنويات وعلاج الأمراض البدنية، التحليل النفسي للمعنىات والعمل، وأمثال ذلك. وقد أشرنا في هذه المقالة إلى بعض هذه الخدمات والأثار، وبصورة ضمنية أشأء دراسة الأبعاد النفسية للسيرة النبوية.

وفي الختام نشير إلى بعض السبل والاقتراحات في هذا المجال:

١. التحليل النفسي للمعنىات أو للدين موضوع واسع وعميق. ويمكن أن يعقد له مؤتمر خاص في كل عام أو عامين لدراسته من زاوية تخصصية.
٢. يمكن طرح هذا الموضوع وتطبيقه على الأديان الأخرى أيضاً.
- ٣- نجد فراغاً في مجال عقد ندوات بحث وتحليل هذا الموضوع من ناحية علم النفس. ونرى أنه يمكن عقد أمثل هذه الندوات، والاستعانة بالخبراء المسلمين والغربيين.
- ٤- إن السيرة النبوية بحاجة إلى دراسات معمقة حول التحليل النفسي للمعنىات والدين، تدور حول أبحاث نظير: العائلة، الطفل، الأديان، العلم، الدنيا والآخرة، وأمثالها.
- ٥- إن الأساس اللطيف لعلم النفس وتحليل المعنويات، والتي يطفع منها الجمال والكمال، وخصوصاً في التعاليم الواردة عن قادة الدين . سواء في سيرتهم العملية أم في سيرتهم القولية، والمتمثلة بالأحاديث المؤثرة عنهم . تفسح المجال أمام كتابة دائرة معارف في ما يتعلق بالتحليل النفسي للمعنىات.

المقاصد

- Religion & Spirituality Psychology (۱)
Fontana David, psycholog, Religion, and Spirituality, p2. (۲)
Born (۳)
Made (۴)
. (۵) البستانی، ۹: ۱۲۷۵
- (۶) مسعود الراعی ومصطفی النجفی، بررسی مکانیسم های مقابله وارتباط آن با سلامت روان
(دراسة تراکب المواجهة ومدى ارتباطها بسلامة النفس): ۱۱۵.
- Gary & Other, Relationdship brtween Religion and history, P23. (۷)
- (۸) محمود مهر محمدی، برنامه درسی در هزار سوم (المنهج الدراسي في الألف الثالث): ۳.
(۹) البقرة: ۳۰؛ ص: ۲۶.
- Self-Descover (۱۰)
. (۱۱) القريشی، ۳۵: ۱۲۸۰.
- Sent thmoas Aquinas (1225-1274) (۱۲)
- (۱۳) رابرت ولیام لاندین، نظریه ها ونظماهای روان شناسی - تاریخ ومکتبهای روان شناسی (نظريات وأنظمة علم النفس . تاریخها ومدارسها): ۲۵.
- Power (۱۴)
Speed (۱۵)
Opportunity (۱۶)
Informations (۱۷)
Communications (۱۸)
. (۱۹) بستمن، ۹۲: ۱۲۸۲
- Enviroment Contorol (۲۰)
. (۲۱) راتر، ۱۹۹۶: ۱۷۶.
- . (۲۲) هودسون، ۱۹۷۰: ۲۱۸.
- Scharf (۲۳)
Raimer (۲۴)
Waserman & Jennings (۲۵)
Ethicul Growth (۲۶)
- (۲۷) نازین بنی اسدی، مدیریت مشارکتی معلمان وارتباط آن با رفتار جامعه (الادارة باشتراك
المعلمين وعلاقتها بتصرفات المجتمع): ۱۷۵.
- . (۲۸) النوري، مستدرک الوسائل: ۱۹۹

- (٢٩) ﴿إنما بعثت لأنتم مكارم الأخلاق﴾.
- CommunalCultural (٣٠)
- acculturation (٣١)
- Hubert Grimme (1864-1942) (٣٢)
- . الكريمة، ٢٠٦: ٢١٨ (٣٣)
- Fuck, john, islam mahammad, P12 (٣٤)
- Garther (٣٥)
- Hong (٣٦)
- Miller & Olsan (٣٧)
- Werbe (٣٨)
- Mahony (٣٩)
- Loch (٤٠)
- Hughes (٤١)
- Comstock & Partridge (٤٢)
- Sorri,H. (٤٣)
- Hemriksson. m. (٤٤)
- Lonnqvist.J. (٤٥)
- (٤٦) السيد كمال صولتي الدهكري، مصطفى النجفي، ربابه النوري قاسم آبادي، بررسی رابطه بين نگرش مذهبی مهارتهای مقابله وسلامت روان در دانشجویان (دراسة العلاقة بين التفکر الدينی والإبداع في المواجهة والسلامة النفسية للطلاب): ٢٧ - ٢٣ .
- (٤٧) السيد محمد السجادی، روان شناسی شخصیت (التحليل النفسي للشخصية): ٣١ . Vinaya (٤٨)
- Tao-Te ching (٤٩)
- Fontana David, Psychology, Religion, and spirituality, P99 (٥٠)
- Li (٥١)
- Brinkley & Perry, Saved by the light, P122 (٥٢)
- Manu-Samhita (٥٣)
- Atwarer, Beyond the light: Near Death Experiences – The Fullstory, P198 (٥٤)
- Griffiths, B the mawriage of east and west, p132. (٥٥)
- Shastri, H.P, world within the mind, P88. (٥٦)
- Fontana, ... P155 (٥٧)
- (٥٨) المرحلة التي هي فوق هذه المرحلة هي پارنيرفانا (Pari Nirvana) بو هي بمعنى التيرفانية النهائية، حيث يستطيع الشخص الذي حصل له الاشراق أن يرى في نفسه مصداقاً من التيرفانية

-
- ما دام في عالم الدنيا .
Mehayaneh (٥٩)
Capacities (٦٠)
Christian Psychology (٦١)
Death (٦٢)
Sufferings (٦٣)
- Buncke, R.M, Cosmic consciousness: A stady in the Evolotion of the human (٦٤)
Mind, P96
Batler 1968 (٦٥)
Permanenc Behaviors (٦٦)
Ethicul Action (٦٧)
Bather 1968, P159 (٦٨)
Spirtual System (٦٩)
Nelear, P28. (٧٠)
Sentiments (٧١)
Varnok, P209 (٧٢)
Moore, Pricipia Ethica, P223 (٧٣)
- Bergin, s, Eduating for Social Responsibility, Educational Leadership, P170 (٧٤)
Psycholigy of Religion (٧٥)
Wulff, D. (٧٦)
Argyle, M. (٧٧)
The Psychology of Religious Behavior (٧٨)
Brown, B. (٧٩)
Informal Merit (٨٠)
Healthy Psycho (٨١)
Fontana..., P89 (٨٢)
Love (٨٣)
Fontana..., P89 (٨٤)
Behavioral lows (٨٥)
Bloom, W. (٨٦)
Similavites (٨٧)
Differences (٨٨)
Local inclination (٨٩)

- Behe, M.j. (٩٠)
Powers, J. (٩١)
Religion (٩٢)
Ethkinson & others (٩٣)
Behaviorism (٩٤)
Psychoanalysis (٩٥)
Humanism (٩٦)
Cognitive School (٩٧)
Sensual States (٩٨)
Nielsen, N.C. (٩٩)
Hay (١٠٠)
Heald (١٠١)
Mental Hygiene (١٠٢)
Pschotherapy (١٠٣)
Ideal Psychology (١٠٤)
Mental Health (١٠٥)
Neurosis (١٠٦)
Sargant, K, The mind possessed: a physiology of Possession, My stoicism, and (١٠٧)
Faith healing
William West (١٠٨)
Yong.C.G. (١٠٩)
Quiescence (١١٠)
Optimism (١١١)
Stace (١١٢)
Moore,G.E. (١١٣)
Independence (١١٤)
(١١٥) نادر پور نقش بند، برخورد إسلام شناسان غرب با سیره رسول أکرم ﷺ (كيفية تعامل المستشرقين مع سيرة النبي الأکرم ﷺ): ١٠.
(١١٦) الشيخ عباس القمي، سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار: ٤٦٥.
(١١٧) Fontana...P362.
(١١٨) الكليني، الكافي: ٢٠٢.
(١١٩) أحمد الناصري، سیره عملی پیامبر اکرم ﷺ (السیرة العملية للنبي الأکرم ﷺ): ٩٩.
(١٢٠) جان استوتزل، روان شناسی اجتماعی (علم النفس الاجتماعي): ١٢٨.

-
- (١٢١) مسند أحمد بن حنبل ٣: ٣٢.
 (١٢٢) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٢٨.
 (١٢٣) محمد مهدي الري شهري، ميزان الحكمة ١: ٥٧.
 (١٢٤) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ٤٠٠.
 (١٢٥) مصطفى دلشاد طهراني، سيره نبوی (السيرة النبوية) ١٥.
 (١٢٦) بحار الأنوار ٧٥: ٥٣.
 (١٢٧) Fontana...P362
 (١٢٨) الكافي ٢: ٢٠٦.
 (١٢٩) Fontana...P363
 (١٣٠) Fontana...P365
 (١٣١) بحار الأنوار ٧١: ٢٨٠.
 (١٣٢) الكافي ٨: ١٤٩.
 (١٣٣) الكافي ٤: ١٢.
 (١٣٤) مصطفى دلشاد طهراني، سيره نبوی ١: ٥٢٠.
 (١٣٥) الكافي ٤: ١٢.
 (١٣٦) بحار الأنوار ٦٦: ٣١٤.

الوحي، الظاهرة والمفهوم

نقد مقولات د. سروش

(القسم الثاني)

(*) السيد محمد علي أيازي

ترجمة: السيد حسن مطر المعاشر

دور النبي ﷺ بين النقل وال فعل —

قال د. سروش: إن النموذج الذي يرسم للوحي يجعل من النبي مجرد ناقل محض، ويقيم بين النبي والباري تعالى نسبة الخطيب ومكّر الصوت. ويتنزلون بدور فؤاد النبي وضميره إلى درجة الصفر.

نقول: لا شك في أن لضمير النبي وقلبه دوراً هاماً في استيعاب وتقبيل الوحي، بل إن النبي قابل وطالب. وما لم يكن مستعداً لن ينزل وحي. وإن ما قاله الإمام الخميني رض، من أن النبي كان ينزل جبرئيل، إنما هو ناظر إلى مقام الطلب عند رسول الله. ومن هنا قيل: «إننا لا نعتبر المقام الريوي والمقام النبوي بمنزلة الخطيب ومكّر الصوت، بل نعتقد بأن الله تعالى مرسل، وأن النبي مرسلٌ وحامِلٌ للنداء، إلا أنَّ بين حمل النداء هذا وبين مكّر الصوت بُونٌ شاسعٌ، بحيث لا يصح التشبّيه بينهما؛ وذلك أنَّ هذا المرسل يجب . من الناحية الروحية والكمال المعنوي . أن يتوفّر على درجات ومراتب عالية، حتى يكتسب سمعاً بربخياً، علاوةً على سمعه الطبيعي، لكي يكون أهلاً لسماع نداء الوحي والملك، وأن تكون له عينٌ بربخية، حتى يتمكّن من رؤية الملك، وأن يبلغ من ناحية المقدرة الروحية أن يشهد عالم الغيب، رغم مكوّنه في عالم المادة، دون أن يستولي عليه خوف أو

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وأحد أبرز الباحثين القرآنيين، لديه أكثر من ثلاثين كتاباً في الدراسات القرآنية وغيرها، كانت له مساهمات جادة في موضوعات قرآنية وإشكالية، من رموز الفكر التجديدي في إيران.

تردد، وأن يعمل على تبليغ الوحي إلى أتباعه دون أن يغير في مضمونه مقدار أئمته، فهل يضطّل مكِّبُر الصوت بمثل هذه المهمة؟^(١)

وعليه فإننا ننكر أن يكون الوحي متأثراً بثقافة العصر. ومن هنا كان هناك اختلاف جذريٌ بين القرآن والحديث النبوى الشريف. ومن هنا فقد قسم بعض العلماء المعاصرين الأحكام الشرعية إلى فرائض (أحكام القرآن)، وسنن (الأحكام النبوية الواردة في السنة الشريفة). وطبعاً ليست هناك ملازمة بين عدم التأثر بثقافة العصر والتشبه بمكِّبُر الصوت. إن للوحي النبوى حقيقة واسعة وتراتبية عن حقائق العالم الأعلى، تلقى على قلبه بتوسطٍ من قوة غيبية وخارقة للعادة، بحيث يرى الأشياء على حقيقتها: «ربِّي أرنِي الأشياء كما هي».

وإن تلك الحقيقة وذلك المعنى العقلي ينزل من طريق ذلك الفيض، ومن خلال الكشف المعنوي، على مرتبة عقل النبي الأكرم ﷺ، ويظهرها على صفحاته. وإن تلك القوة تزلاها بالكشف الصورى، وتعمل على تصويرها وتزييلها إلى عالم الخيال والمثال والشعور، لا أن تلك القوة حاضرة في المراتب السفلى من الوجود، ليتماشى معها فضاء عقل النبي ﷺ، وعندما يترك له مضمون الوحي، دون تصويره، ليعمل النبي على تصويره بشكل يفهمه المعاصرون من قومه وجيله.

فهل كان ذلك المبدأ الغيبي الذي ينزل الوحي، ويكشفه للنبي الأكرم ﷺ بمعناه ومضمونه ومحتواه، عاجزاً عن إزالته بشكل صحيح وكامل، وطبعه وتصويره في قالبه اللغظي على صفحة ذهن النبي بشكل يفهمه المعاصرون له، ومطابقاً وصحيحاً عند الأجيال القادمة والمقبلة، وأن يكون - باختصار - مفهوماً للجميع؟

ولفهم هذا المعنى يمكنني التمثيل بالحاسوب، الذي هو شيء مادي، ينظم على أساس من رقم الصفر والواحد من قبل أنظمة (الويندوز)، ضمن شبكة معقدة من المعلومات، من خلال برنامج آخر، من قبيل: (وورد) مثلاً، ويتم تحويلها إلى حروف ولغة مناسبة، كالعربية واللاتينية، وغيرها. فالحاسوب لا يعمل من غير برمجة أو خطّ معين، وإنما يحدّد له الصانع والمبرمج الحروف، إلا أن مسار ذلك يتم عبر الصفر والواحد (بواسطة الأدوات المرنة)، فتحوّل إلى حروف عربية، أو فارسية، أو لاتينية، ووراء ذلك إرادة وإيعاز من الأصابع، وتدبير خالق.

هناك وسائل وعوال طبيعية، إلا أن تدبير الحروف منتب إلية أيضاً. إن هذا المثال إنما هو لتشبيه المعقول بالمحسوس، ولا نريد من ورائه إثبات المثلية. فهو لفهم مسار الوحي، أما حقيقة الوحي فشيء آخر.

وأما ما ذكره من أن صدر المتألهين قال بشأن الوحي: حذار أن يذهب بك الظن إلى أن النبي كان يستمع إلى الوحي وكلام الله من جبريل، كما تسمع أنت كلام النبي أو تتصور أن النبي ﷺ كان مجرد مقلد لجبريل، كما أن الأمة مقلدة للنبي. هيئات، فأين هذا من ذاك؟ فهما نوعان متبنيان. وإن التقليد لا يكون أبداً من العلم الأصيل والسماع الحقيقي.

لا شك في أن سماع كلام الله ليس كسماع كلام الإنسان. إلا أن هذه العبارة، التي قالها صدر المتألهين، هي في سياق تثبيت النظرية القائلة بأن الوحي النبوى يختلف عن وحي النحل اختلاف السماء عن الأرض. لا شك في أن ما فهمه المعاصرون للنبي من ذلك الوحي لم يكن إلا جزءاً من الحقيقة، التي كانت تتجلى على مراحل، تبعاً لتقديم التجارب العلمية، وانكشاف الحقائق التي كانت غائبة عن الأجيال السابقة. وعلى حد تعبير الراغب الإصفهاني: «كل من كان حظه في العلوم أوفر كان نصيبه من علم القرآن أكثر»^(٢). وبناء على هذه القاعدة قال الإمام الخميني، في بيان أهمية تهذيب النفس وتأثير ذلك على فهم القرآن الكريم: «كل من كان تزهه وقدسه أكثر كان تجلي القرآن له أكثر، وحظه من الحقائق أوفر»^(٣).

إن نقدمكم هذا جيد بالنسبة إلى التفسير التقليدي للوحي، إلا أنه لا ينفع في نقض الكلام الإلهي، وإثبات عدم قداسة جميع كلمات القرآن، وما تبع ذلك من الاستنتاجات.

دور الخيال في ظاهرة الوحي —

قال سروش: إن كل الكلام يدور حول ملك الوحي، ونوع الارتباط الذي أقامه مع رسول الله. فإذا تجاوزنا الحشوية والحنابلة لم يذهب أي واحدٍ من الفلاسفة - ابتداءً من الفارابي إلى ابن سينا والخواجة نصیر الدین الطوسي، وصدر المتألهين الشيرازي - إلى إمكان نزول الوحي على النبي، دون توسط قوة الخيال. وإذا كان هناك جبريل فلا بد أنه كان يتجسد ويحضر في قوة الخيال التي يتمتع بها النبي، أي حتى على هذا الفرض

يلعب الخيال دوراً في فتح الطريق لجبرئيل، وتمنحه صورة وصفة، وإذا كان يقوم بعمل فهو لا يتجاوز (إعداد) النبي للوصول إلى (العلم الأصيل)، لا أن يكون النبي مجرد تلميذ يتلقى على يده الدروس، لينقلها بعد ذلك إلى الناس.

إن خلاقية قوة الخيال، وإعداد الذهن والضمير النبوى، لا يعني أن الوحي النبوى عبارة عن هوية خيالية مشوبة بالملادة، بل إن للخيال دور الوعاء لتلقي العلوم من الخارج، والاصطدام بصيغتها. وإن هذه الصيغة مناسبة لمستوى إدراك الناس، لا أن هذا المستوى قد أتى في الوحي، وفرض عليه قيوداً. ومن هنا نجد القرآن الكريم يقول: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمَهُ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾** (ابراهيم: ٤). وبعبارة أخرى: إن النبي محورية ودوراً قابلاً، وليس له دور قاعلي أو تصرفي.

يقول الشيخ منتظرى في تحليل هذه النقطة: «ما كان الله تعالى مطلق وغير محدود، وما كان وجوده تعالى غير مقتا، وكان المتلقى وشخص المكاشف محدوداً ومتاهياً، فإن محورية دور كل مكاشف ومشاهد وصاحب وحي والإلهام، في تلقي الحقيقة، إنما هو دور قابلي ومستقبل، وليس دوراً فاعلياً ومؤثراً، أو أن نظره للأمرين معاً، ليلزم من ذلك - مثلاً - اعتبار النبي ﷺ إنساناً كاملاً، واعتبار كتابه الإلهي بشرياً، وأنه كان مؤثراً في تصويره وصياغة معناه في إطار لفظي، أو أن تؤثر فيه حالاته وانفعالاته النفسية من السرور والغضب. بل إن الأمر على العكس من ذلك تماماً، فإن ذلك المعنى والصورة التي يحصل عليها المكاشف وصاحب الوحي والإلهام في عالم العقل والخيال هي التي تخلق حالة الفرح والسرور، أو الاستيء والغضب، عند المكاشف والمولى إليه، فإن السرور والفرح، والاستيء والغضب، من الحالات الانفعالية، والتي تكون ردود فعل على أفعال. فهي لذلك من الصفات ذات الإضافة، والتي تحتاج إلى طرفين. فلابد أن يكون هناك شيء مزعج، فيورثا الغضب، أو مفرح، فيترك فيما انتبهما حسناً. وفي ما يتعلق بحالة الوحي، حيث الفناء والكشف التام، بل هو الكشف النبوى الأتم، لا يكون هناك إمكان لتدخل الانفعال في صياغة الحقيقة التي يتم الحصول عليها، حتى وإن كانت تلك الحقيقة المنكشفة قد شغلت بالنبي وذهنه قبل انكشفها له بالكشف التام، أو كان حزيناً أو فرحاً في ما يتعلق بها»^(٤).

وعليه هناك اختلاف حاد بين تفسير وفهم هؤلاء العرفاء للوحي وكلام الدكتور

سروش، فإنَّ هؤلاء لا يقولون في تحليلهم لظاهرة الوحى: إن بعض هذه الكشوفات قد يتطرق إليها الخطأ، أو أنها تخضع لتأثير الثقافة المعاصرة، أو أن يكون هناك اختلاف بين أجزاء الوحى، بل يقولون: «ليس هناك أي فرق في المسائل الدينية الصرفة، من قبيل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وما يقع في هذا العالم والمجتمع الإنساني من المسائل؛ وذلك لأنَّ عالم الكشف والوحى نوع من العبور من أفق عالم المادة والسيطرة عليه من الأعلى إلى الأسفل، بالعلم الحضوري الذي لا تستره الحجب، ويتم فيه الإشراف على الزمان والمكان. وفي ما يتعلق بالعلم الحضوري لا مجال لاحتمال الخطأ وعدم الإصابة»^(٥).

النبيُّ بين حصار الصور وحصار العرف —

يقول سروش: إنَّ نبي الإسلام كان يمارس النبوة في إطارِ من حصارين: الأول: حصار الصور؛ إذ كان يحدَّ المكشوفات غير المchorَّة أو المحصورَة، ويضع الامكان في ظرفٍ مكاني. والثاني: حصار العرف، الذي كان يضفي على عدالته وسياساته صبغة المحلية والعصرية، ويلبسها ثوب القوانين القبلية الضيق.

وسؤالنا: أين يكمن هذا الحصار؟ هل هو في توظيف اللغة والثقافة، التي تريد جعل ما تروم بيانه قابلاً للفهم والتاثير؟ فهذا ليس هو محل النزاع. فكلَّ نبيٍّ يضطر إلى صياغة مراده في قالب من الكلمات السائدة بين الناس. فحيث إنَّ الألفاظ أدوات للثقافة لا يسعُ أي إنسان أن يستغنى عنها في مقام التفهم والتفاهم. ومن هنا نجد القرآن أحياناً يستخدم نفس كلمات مخاطبيه، فيؤكّدُها، أو يصحّحها، أو يتجاوز عنها ساكتاً، أو يرفضها بالمرة.

وفي هذا السياق نجد أنَّ أسباب النزول هي من الحقائق التي لا يمكن إنكارها؛ لأنَّ خلود القرآن لا يعني أن مفاهيم الوحى أحنجية عن حقيقة العصر، وأنَّ هذا الكتاب السماوي قد تعرض إلى بيان أمور مجردة عن ذهنية وتفكير المجتمع الذي خاطبه. فمن بين ١١٤ سورة و٦٢٣٦ آيةٍ تحدثت عن مسائل متعددة لم يتناول مسائل ذلك العصر، والأسئلة التي وجهها أهل ذلك العصر للنبي الأكرم ﷺ، إلا نزَّرٌ قليل منها.

وعليه صحيحُ أنَّ الخصوصية الثقافية والزمانية لذلك العصر قد تجلَّت في هذه الموارد القليلة، إلا أنها أولاً: ليست مقيمة. وثانياً: إنَّ القسم الأهم والأكبر من آيات القرآن

يحتوي على المسائل العامة، التي تتحدث عن المسائل الاعتقادية، والاحكام العملية، والأفكار، والأساليب، والسير والسلوك، والأخلاق الفردية والاجتماعية.

وأما ما ذكره عن واقعية الوحي ووقوعه في حصار من القالب العربي، الذي صور عدالته وسياسته، ومنحها صفة عصرية ومحلية، وأليسها ثوباً ضيقاً، قوامه القوانين القبلية، فبغض النظر عن النقد الذي يوجه إلى هذا الكلام بشأن القرآن (دون الحديث)، يجب حمل ذلك على الأخطاء التفسيرية^(٢). وعلى فرض صحة تفسير جميع هذه الموارد فإنه في هذه الصورة - وكما أن بإمكان الشمول المعنوي^(٣) أن يغدو وسيلة تفسيرية عصرية منهجية - بإمكان كشف الملوك وجواهر الحكم أن يكون واحداً، من طرق الخروج من المحدودة التاريخية والجغرافية، والتي ذكرت تفصيلاتها وتوضيحاتها في موضع آخر^(٤).

قال د. سروش: ما إن يتكلم الله (أو النبي) باللغة العربية، ويمضي ذلك العرف العربي، يكون قد قبل مسبقاً الكثير من القيد. وقال في موضع آخر: إن الألفاظ وإن كانت من النبي، إلا أن التصورات والمفاهيم لها مصدر آخر. وإن هذه التصورات والمفاهيم تفرض قيودها على تصديقاته. وهكذا الأمر بالنسبة إلى العرف والأدب السائد في عصر النبي، التي لم تكون من أفضل الأدب الموجودة أو المتقدمة والممكنة أبداً، ولكن أكثرها أقرب من قبل الشارع، واكتسبت صفة الأحكام الإلهية. إن لغة وحي النبي عربية. واللغة العربية مرآة لثقافة الشعوب العربية.

لم يكن الأمر كما تم تصويره، بأن جميع ما كان يحدث في عصر النبي كان النبي يقدمه في القرآن بوصفه حلاً اجتماعياً وعادلاً. فهناك منه ما ورد في الحديث، ولم يرد في القرآن. ولا شك أنَّ وروده في الحديث وعدم وروده في القرآن لم يكن اعتباطياً. ويمكن القول بكل ثقة: إنَّ هذه الانتقائية في وحي القرآن إنما كانت لغاية. ومن هنا يرى القرآن أحياناً عدم مناسبة ذكر تلك الحوادث لبيان تلك المقاصد، ويختار ذكر حوادث أخرى أنساب لبيان المقاصد القرآنية. وهذا هو الحال بالنسبة إلى الأحكام أيضاً. فمثلاً: تم بيان حكم الزنا، والسرقة، ولكنه سكت عن حكم الرجم، والارتداد. وتم الحديث عن مسائل الديمة، ولكنه لم يقدم توضيحاً بشأن خصوصيات دية المرأة والرجل، وترك بيانها لسنة النبي، وأحكامه الحكومية. وتارة تذكر مع بيان علتها، وإن هذه التعليقات تضع النقاط فوق الحروف، وتساعد الفقيه البصیر والمدرك لخصوصيات اللغة^(٥).

وبعبارة أخرى: قدّم القرآن الكريم حلولاً عملية في مجال المسائل الاجتماعية، وتوصيف حوادث العصر. وهو يصوغ الحوادث . في الغالب . بشكل إجمالي، يمكن تجريدتها. والملفت أننا نجد أن ما تم انتقاوه في القرآن من بين جميع ما وقع من الحوادث الكثيرة لا يزال يحمل من المفاهيم ما يصلح درساً لعصرنا الراهن، كما هو الحال بالنسبة للتبني، والظهور، في سورة المجادلة، لتقدم رسائل في الإنسانية والعدالة في قالب من العبارات المقتضبة، مثل: قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾ (المجادلة: ٢)، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ (المجادلة: ٤)، والتي هي أكثر تأثيراً من ذكر الحوادث والواقع نفسه. ومن هنا نجد . مثلاً . في القرآن التذكير بالمؤمنين، والكافرين، والمنافقين، واليهود، والنصارى، بكثرة، دون ذكر المسئيات، وإنما يكتفي بذكر الأوصاف؛ ليتمكن تطبيقها على مصاديقها في كل زمان ومكان. وربما يشير إلى هذا الإمام الرضا عليه السلام، حيث يقول: «إنه لم يجعله لزمان دون زمان، ... فهو في كل زمان جديده»^(١٠).

الوحي بين مفهوم النزول ومقولة البشرية —

يقول سروش: ينفي عدم الابتعاد كثيراً. لابد منأخذ مفهومي (النزول) و(البشرية) بنظر الاعتبار في فهم معنى الوحي، واعتبار كلّ ما فيه (بشرياً). وهذا هو عين تعاليم القرآن وإرشاداته.

إذا كان من المقرر أن يكون الوحي شرياً بأجمعه لم تكن هناك من حاجة إلى إضافة جميع القيود على مجموع كلمات نزول الوحي. إن هذه القيود تثبت أن نزوله لم يكن من سخ نزول المطر والباس والحديد والماء، ولا وحيه من سخ الوحي الطبيعي والغريزي والمادي. وهذه الأمور هي التي تستفاد من الآيات التالية:

1. لم تكن هناك ضرورة إلى التأكيد على أن تعليمه قد كان على يد ملك شديد القوى، وأنه في الأفق الأعلى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَمَةٌ شَرِيدٌ الْقُوَىٰ * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ * وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعُلَىٰ﴾ (النجم: ٤ - ٧).
2. التأكيد الخاص من خلال القول بأنه نزل بأمر الله على قلب النبي: ﴿فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٩٧).

٣- إنّ وحي الله يناله ولّي الله دون غيره. وإنّ ولاء الله هي القيد والشرط للنزول وتولي الصالحين: «إِنَّ وَلِيَّ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلُّ الصَّالِحِينَ» (الأعراف: ١٩٦).

٤. إنه بشر، ولكن أيّ بشر؟! إذ يتميز منهم بالوحي إليه: «فُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مُثْكَنٌ يُوحَى إِلَيَّ» (الكهف: ١١٠).

٥- يحصر ويقصر كلمة الله على نزول الكتاب: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثَ كِتَابًا» (الزمر: ٢٣).

٦- أو بقييد السمع (طه: ١٣)، ويتلّو القرآن بتحريك اللسان (الكهف: ٢٧ ، وطه: ١١٤). وإنّ وحيه ليس من قبيل الوحي إلى السماء (فصلت: ١٢)، أو الشياطين (الأنعام: ١٢١).

إنّ هذه القيود، وقيودُ غيرها، تثبت أنّ الوحي ليس من سُنْنَة العلوم والمعارف المادية والطبيعية، كما حاول تصويره من كونه بشريًا تماماً، وإلا كان مباحاً للجميع، ويساوي الجميع في الوصول إليه، وتكون طريقة حصوله معلومة للجميع، في حين أنّ الأمر بخلاف ذلك.

أجل، لقد كان النبي إنساناً استثنائياً، وكان في اللغة الدينية ولّيًّا من أولياء الله، إلا أنّ كونه ولّيًّا لا يلغى كونه إنساناً؛ فإنّ ظرفية الإنسان من السعة بحيث يمكنها أن تجمع بين النبوة والولاءة. وإن رحيم كلامه يشهد بأنه نحلة في العالم القدسي، وليس ببغاء سدرة المنتهى. وكانت حدود صلاحياته واسعة أيضاً. فكلّ ما كان يفكّر فيه أو يقوله محكومٌ عليه بالصحة من قبل الله تعالى.

إنّ الإنسان يحصل على ما يحتاج إليه من الأرض. كما يحصل عليه من السماء أحياناً. والمهم هنا أن نعرف سُنْنَة الوحي النبوي. صحيح أنّ وعاء البشرية متّسخٌ، إلا أنّ ولاء الله تغيير ماهية الارتباط والآية. فإنّها وإنْ كانت لا تفي البشرية، إلا أنها تحدد سُنْنَة النتيجة، وتبين طولاً وعرضًا قدسيًا غير قابل للخطأ. إنّ هذا النوع من الرؤية والفهم لإسلام وأحكام القرآن يُسّرّ علينا فهم (الظاهرة القرآنية)، ويدفع التكاليفات والتآويلات غير السليمة، ويفتح القرآن أمامنا بوصفه نصاً بشرياً - تاريجياً، ويبين صعود ونزول جغرافية السماء، تبعاً لصعود ونزول جغرافية الأرض.

إن حدود هذا الكلام غير واضحة. فالمهم أن نعرف التأثير الذي يتركه هذا التأكيد على النصّ البشري والتاريخي في فهم الشريعة واستنباط الحكم. لو قيل: إنّ اللغة الدينية قد تضمنت الارتباط بالمجتمع، أي إنّ هذه المفاهيم اجتماعية وتاريخية، وتحمل في واقعها آثاراً بشرية. وعليه لابد من التعرّف على الشروط والظروف التي اكتفت تلك الأحكام، وأدت إلى صياغتها وبلورتها. فمثلاً: إنّ الأحكام قد يُنْتَجَت في ظرف ولغة خاصة، ودلالة معينة، وإنّ ظروف مكة تختلف عن ظروف المدينة، أو إنّ هناك آيات أحكام لا يمكن فهمها إلا بعد التعرّف على أسباب نزولها. وعليه لابد أن نأخذ جميع لوازم هذه الحقائق في تشريع الأحكام بنظر الاعتبار. وعندما يكون من المقبول أن توجد لنا مناخاً آخر. وأما إذا كان المراد من التاريخية أنّ هذه النصوص غير مقبولة في مجال الأحكام الاجتماعية فهو ما لا يسعنا القبول به؛ وأنّها عاجزة عن مواصلة الترابط الهدف في قالب الألفاظ، وأنّه ليس لها أيّ موقع، وإنْ كان على نحو الدلالة التجريدية^(١) في العصور الأخرى، فهو مجرد ادعاء، لا ينسجم مع أصل شمولية القرآن. فالقرآن يحمل رسالة عامة، ونداء اجتماعياً خالداً، لجميع العصور والأجيال. وعندما يقول: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»، و«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُوئُوا قَوَامِينَ بِالْقُسْطِ»، و«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَاصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ»، و«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْفَيْ»، و«مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَى فَلَلَّهُ وَلِرَسُولِهِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»، ومئات الآيات الأخرى، الناظرة إلى الأوامر العامة، التي تهدف إلى سعادة الإنسان وهدایته في كل العصور.

وعليه إذا قيل: إنّ القرآن مؤرخ فهذا يعني أنه لابد من التعرّف على ظرف دلالته؛ وإذا قيل: إنه لجميع العصور والأجيال فهذا لا يعني أنّ هذا يتم دون انعكاس للعلن والعوامل، ومن دون التفاتات إلى متطلبات عصر الرسالة، وأنّه لم تأت في هذا القرآن آية ناظرة إلى حكم أو حادثة خاصة، وأنّه ينبغي تصور عمومية وشمولية جميع الآيات.

الظاهر الزمنية في القرآن الكريم —

قال سروش: وعندما لن نتعجب إذا وجدنا تقويم القرآن (تقويمًا قمريًا)، وأنّه يوجب

الصيام على جميع الناس في شهر رمضان، أو أن تتم الدعوة من قبل الله لجميع البشر إلى التدبر في خلقة الجمل، أو أن يحذّرهم عن إيلاف قريش، أو أن يخصّ أبا لهب باللعنة بين جميع الناس.

أي إشكال في أن يتم وضع الأحكام على أساس من التقويم القمري، فيكون الصيام في شهر نزول القرآن، الذي فيه الليلة التي هي خير من ألف شهر؛ أو نتحدث عن عجيب خلقة الجمل، المعروف في الbadia العربية، وعن عظيم خلق السماوات وال مجرات؟ إن الفارق بين التوصيف التقافي والأحكام الشرعية الموجودة في القرآن يكمن في أن المجموعة الأولى تنشأ من اللغة والثقافة العربية، ومع ذلك فإنها غير محدودة على الشعوب العربية، وإنما فلما يتم انتخاب فئة واحدة من بين عشرات الأوصاف العربية في القرآن الكريم؟

عندما يقول القرآن الكريم: **(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمَهُ)** فهذا يعني أن كلّ نبي مضطّر إلى بيان مراده قالب من الكلمات والمفاهيم السائدة في المجتمع الذي بعث فيه. ولما كانت الكلمات وسيلة لإيصال المعاني فليس هناك إنسان يستطيع إيصال مراده دون أن يستعين على ذلك بالألفاظ المتداولة في عصره. ولذلك نجد القرآن ينقل أحياناً عين الكلمات المستعملة عند مخاطبيه، فيؤكّدتها حيناً، ويصحّحها حيناً آخر، أو يسكت عنها، أو يردّها بالمطلق.

ومن جهة أخرى فإنّ درك الحقائق التاريخية لعصر النزول لا ينحصر في هذا الأمر؛ فإنّ القرآن نزل في رقعة جغرافية خاصة، ميّزته من هذه الناحية. وكانت هناك قوميات وأديان مختلفة. وكان الناس في مكة والمدينة يتحدثون بلغات مختلفة، ابتداءً من أعراب البدو إلى اليهود والنصارى، الذي وفدو على هذه المنطقة من بقاع أخرى، وكانوا يعيشون تقاليدهم الثقافية والتاريخية، وأعرافهم وأدابهم الخاصة، وكانت لهم لغاتهم ومفرداتهم الخاصة، التي يعبرون بها عن مراداتهم في مختلف المجالات: الدينية، والغبية، والاقتصادية.

ومن البديهي أنّ القرآن لم ينزل في فراغ، ولم يتكلّم بألفاظ دون الالتفات إلى مراميها في التفهيم والتفاهم. وقد كانت مكة ملتقى السائحين والتجار، ومتعدد القبائل، على اختلاف عقائدها وثقافاتها. ومن هنا نجد الكثير من المفردات الدخلية في

القرآن الكريم، سواء من الفارسية، والحبشية، والروميمية، والسريانية، أو اللهجات المحلية في منطقة الحجاز محل نزول القرآن. وهذا أمرٌ طبيعي؛ لأنَّ خطاب مثل هذه الجماعات من الناس.

والنموذج الآخر للحقائق التي لا يمكن إنكارها نجده في التساؤلات والحوادث التي اقتضت صدور بعض الأحكام، والآيات التي نزلت لحل مشكلة عصرية. ولا شك في أنَّ خلود القرآن ليس بمعنى أنَّ القرآن كان متقطعاً عن حقائق عصره، وأنَّ هذا الكتاب السماوي قد بين المسائل بمعزل عن ذهنية وتفكير أبناء المجتمع الذي خاطبه. إلا أنَّ كلَّ الكلام في حدَّ تمكن شرائط العصر من التأثير على هذا التلقّي الخاص. إنَّ اعتبار فاعلية النبي في الوحي لا يترتب عليها محذور في مقام الاتباع والعمل والهدف من الوحي؛ لأنَّها لا تنقص تلك القداسة وعلو مرتبة الوحي، ولا تقلل من التعبد به؛ وذلك لأنَّ النبي مهما وصل من القرب، حتى غدا قاب قوسين أو أدنى، لم يتوصل إلى مقام إطلاق الحق تعالى، ولم يبلغ مرتبة الوجود اللامتاهي، ولن يبلغها أبداً. وإنَّ الوحي المستند إليه، وفقاً لتلك القداسة والتزاهة وعلو الرتبة، لن تكون له قداسة الوحي المستند إلى الحق المطلق واللامتاهي، وهو الله تبارك وتعالى^(١٢).

وقفات نقديّة أخيرة مع سروش —

قال سروش: إنَّ هذا بأجمعه درسٌ شفاهيٌّ له، والذي سيغدو مصحفاً فيما بعد. ويعطي المونولوج مكانه للحوار. ويتوارد القرآن في صلب هذه التجربة الحياتية الحية والمليئة بالصعود والنزول. وإنَّ المعلم المعالج يتقدم خطوة خطوة مواكباً هذه التجربة الحياتية. ويفجد في هذه المدرسة الاجتماعية أكثر تعليماً وأشدَّ «نبوة»، وتتوفر دروسه على تنوّع وثراءً أكثر. إنَّ تطور النبي في التعليم والنبوة نحو الأحسن، وهو الذي جاء في بعض كلمات العرفاء المعاصرين، هو أنَّ حقيقة التكلم لا تقوم بخروج الكلام من مخارج الفم وإذا فهم ذلك في الحوارات العاديَّة فإنما هو نتيجة للأنس والعادة التي جرت بين الناس. أما حقيقة التكلم فهي إظهار مكنونات الخواطر، وإبراز ما في الضمير، دون أن يكون هناك دخل لأداة الكلام في معنى التكلم. لذلك فإنَّ الكلام من أوصاف الوجود الكمالية. وكلما اتجه الوجود نحو الكمال والقوَّة كان ظهوره وإظهاره أشدَّ وأقوى،

حتى يصل إلى الأفق الأعلى، فيكون (نور الأنوار، ونوراً على نور)»^(١٣).
وعليه من الممكن أن تغدو دروس النبي في الأمور الجزئية والتذكيرات المكررة أكبر حجماً. كما تصل قصة موسى عليه السلام بفعل التكرار من خمسين مرة إلى ستين مرة. وهذا بدوره يدعو إلى التأمل^(١٤)؛ لأننا نعلم أنَّ ثالث القرآن قد نزل في مكة المكرمة، وأنَّ الثالث المتبقى قد نزل في السنوات الأولى من الحقبة المدنية، وأما السنوات الأخيرة من حياة النبي عليه السلام فإنها لم تشهد سوى نزول نذر قليل من الآيات والسور القصيرة في الأحكام، والأخلاق، وتعزيز الأسس السابقة، وليس أصول العقائد، وفي السنة الأخيرة نزل القرآن عليه مرتين.

وعليه فهذا لا يعني أن تتوج الخطاب يؤدي إلى تغيير الرسالة والتعاليم الاجتماعية والأخلاقية، وازدياد حجم ملف الأحكام. باستمرار البعثة نعلم أنَّ قسماً كبيراً من آيات السور المدنية قد تكرر بشكل وصيغ مختلفة، وتم تأكيد أو تفصيل الخطابات المقدمة، وللتذكير بحادثة والتمعن فيها. إنَّ أساس الخطابات يتعلق بنزول السنوات المكية، وسنوات النزول الأولى من الحقبة المدنية، إلا أنَّ الأهم من جميع ذلك هو أن طول النزول قد أدى إلى تكرار الخطابات والقصص. وقد كان هذا التكرار والتفصيل بداعٍ ثبيت النبي وتلقينه، ومنْ حوله من المسلمين. وكما أنَّ التكرار مفيد في الذكر والتلاوة فإنَّ تكرار المعرفة والتقصص مفيد ونافع؛ لغاية التلقين. ولذلك فإنَّ طول حياة النبي لم يؤثر في زيادة الخطاب، أو يؤثر فيه. وإذا كان القرآن يكرر في كل عام للنبي مرة واحدة فقد نزل في السنة الأخيرة وتكرر مرتين. وهذا ما يثبت التفاوت في نوعين من الفهم والتحليل لحقيقة الوحي.

قال سروش: وهنا يصعب القول بنزول آيات لهذه الواقعة والحوادث، وأنها كانت مكتوبة منذ الأزل، وأنَّ الله قد وظف جبرئيل بأن يختار من رصيد الآيات أكثرها ملائمة مع الأحداث، لينزل بها على النبي، ليقرأها بدوره على أمته.

إنَّ نزول الوحي من صفات الله الفعلية، وليس من الصفات الذاتية، من قبيل: المعجزات التي تتحقق فجأة، ودون ترقب مسبق. ولا يمكن مقارنتها بالأمور العادية، التي قد تكون سبباً سائداً، مثل: نزول المطر (الرعد: ١٧)، ونزول اللباس (الأعراف: ٢٦)، وال الحديد (الحديد: ٢٥). ومن هنا فإنَّ الوحي ليس قدِيماً أو أزلياً، ولا يخلق مشكلة

لتصوير حدوث الكتاب السماوي. وعليه لا فرق من هذه الناحية، فالجميع منسوب إلى الله، ومن تجلياته. ويمكن التمثيل لعلاقة المخلوقات بالرب بمثال النفس والتفاتها؛ لأنّ التفات النفس لا يمكن تصوّره مستقلًا عن النفس ولو للحظة واحدة. إنّ فعل الله الذي يُعبر عنه بالتجلي، والخلق، وما إلى ذلك من العناوين، ليس محكمًا بحكم القوانين السابقة؛ لأنّه غير محكوم لأي حكم، بل إنّ كلّ شيء ينشأ عنه، إلا أنّ العقل يمكنه أن ينزع فعل الله الحكيم، والأنظمة التي يُعبر عنها بأنظمة العالية والعلوّية من الحقائق والواقعيات. وكما أنّ عالم الغيب لله، وهو مطوي بيمنيه، فإنّ عالم الشهادة خاضع ليد حكمته أيضًا. وكما أنّ المعجزات من صفات فعل الله فكذلك الوحي منسوب إلى الله، وهو فعله. وهذا يمكن؛ لتقرير المعنى إلى الأفهام، أن نستعين بالتمثيل بالحاسوب، فعندما ينقل شخص معلومات من موقع في الصفحة الضوئية فإنه في الحقيقة ينقل في جزء من الثانية مجموعة من الرموز، التي يشار إليها بالصفر والواحد، إلى ما يسمى بـ(الهارد ديسك)، إلا أنّ الذي يظهر على الشاشة هو الحروف والكلمات، في حين لم يحصل فيما وراء ذلك سوى تفاعلات الصفر والواحد، في نظام منهجي يُعذّى به الحاسوب.

يقول د. سروش: أليس من الأكثـر مقبولة من الناحية العقلية تصور أنّ شخصية النبي القوية كانت تقوم بكلّ شيء، فكان هو الكاشف، وهو المعلم، وهو المتكلّم والسامع، وهو الواضع والشارع؟ أي إنّ الله لم يبعث سوى (المعلم)، وأما سائر الأمور فكانت تدور مدار هذا المعلم، وتتجاربه، وردود أفعاله. فإنّ هذا المعلم كان معدًّا بحيث يعلم جيدًا ما عليه أن يفعله وما عليه أن يقوله، وهو مع ذلك بشر بكلّ ما يحمله الإنسان من أحوال، وكان يحصل على غذائه العلمي من هنا وهناك، كما يصنع النحل في تحصيل طعامه من هذه الزهرة أو تلك، فكان النبي يحصل على المعلومة من خلال كشفه المتعالي والروحي، ومن التساؤلات وردود الأفعال الخبيثة، التي كان يمارسها الخصوم، ومن معلوماته الشخصية. وطبعاً فإنّ طرف هذا الجبل ينتهي في النهاية إلى المبادئ العالية، ومنها إلى مبدأ المبادئ، وغاية الغايات، الذي لا تسقط من ورقة إلا بإذنه، ولا ينبع نحل وحي العسل من دون إذنه.

إننا نرى الكلمات والحركات الصادرة عن النبي، ولكن علينا أن نفترض الفعل الكلامي لله من خلال نسبته إلى النبي. فالنبي والمعصوم إذا حصل على معلومة من طريق

الغيب والوحي فهي ليست من قبيل العلوم الكسبية، حتى تنساب إليه. فهو وإن تحرّك بده، ودار لسانه، إلا أنها لا نسمع سوى صوته، كما حصل ذلك بالنسبة إلى تجربة موسى عليه السلام وسماع الصوت من الشجرة (القصص: ٣٠)، وهو شيء آخر غير كلمات النبي العادلة، ومختلف عنها من ناحية الجوهر، وإن لم يُسمّ قرآنًا (وليس حديثاً قدسياً، أو حديثاً نبوياً). فهذه الكلمات علم تفوق العلوم البشرية، ولا يمكن أن يتطرق إليها الخطأ، وهي نازلة من الأعلى إلى الأسفل. المراد من الخطأ هو الخطأ الواقعي، أي عدم مطابقة المراد الجدي للواقع، وليس الذي يعد خطأ في رؤية البشر. وفي هذه الصورة لا يمكن للنبي صانعًا لكل شيء، وإنما تجري كل الأمور وفقاً لإرادة الباري تعالى ومشيئته. وكما تقدم ليس للنبي مقدار ذرة من الاختيار في قبال إرادة الله، وما عليه إلا متابعة الوحي. قال تعالى: ﴿وَإِذَا تَنَلَّ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتَتْ بِقُرْآنٍ غَيْرَ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِنَفْسِي إِنْ أَتَبْعُ إِلَّا مَا يُوَحَّى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس: ١٥).

قال سروش: هذان نموذجان للوحي: النموذج الذي أقدمه، وهو المنسجم مع تجربة النبي الحية، وما بعد الطبيعة لدى الحكماء المسلمين، وتأويل العرفاء؛ والنموذج الذي يطرحه الآخر، وهو يعود في واقعه إلى عالم الأساطير، ويتناسب ورؤيه أهل الحديث. أنتم تقولون: إن الله يقوم بكل الأعمال بتوسيط من جبريل. وأنا أقول: إنه يقوم بكل الأعمال بتوسط من النبي، وهو النبي الذي يشكل جبريل جزءاً منه.

صحيح أن هذين نموذجان من الوحي، إلا أن حكماء المسلمين لم يقولوا بالفصل بين نوعين من الوحي، ولم يقولوا بمثل هذا الاستنتاج، ولم يذهبوا إلى أن الوحي متأثر بثقافة العصر، ومعلوماته الشخصية، وأنه قد يتطرق الخطأ لما يعرضه أو يقوله. وقد كان جبريل مستقلًا عنه، ولم يكن جزءاً منه، فكان جبريل واسطة الفيض إليه، وكان النبي قابلاً لذلك الفيض وطالباً. قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، وقال أيضاً: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا يَادِنُ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾.

قال سروش: استندت من القاعدة الفلسفية القائلة: «كل حادث مسبوق بمادة ومرة»، وذهبت إلى شمول هذه القاعدة للوحي. فهو مسبوق ومقارن للشرائط المادية. ومن هنا اعتبرت الشروط الذهنية والجسدية للنبي معدة لنزول الوحي، وليس الأمر أن هذه

القاعدة لا تجري إلا في الصور الجسمية والحوادث المادية . كما تصورتم .. بل هي جارية وصادقة في الصور الجسمية، وفي النقوس الإنسانية، ولا تخرج عنها سوى المفارقات المضحة.

سأكتفي هنا بردّ الشيخ منظري، وهو إنّ مجرد كون الوحي حادثاً لا يخوّلنا تطبيق هذه القاعدة عليه، والقول بأنّ الوحي كسائر العلوم التحصيلية يجب أن يكون مسبوقاً بالمادة والمدة، وبذلك يتأثر الوحي بالظروف المادية المحيطة بمَنْ يتلقى الوحي؛ وذلك لأنّ الوحي هو الله القديم والأزلِي . ورغم توقف ذلك، مضافاً إلى الوحي، فإنه يتوقف أيضاً على الوحي إليه، وهو مسبوق في وجوده بالمادة والمدة، من وجود الآباء والأجداد الطاهرين، إلا أنّ الوحي أمر إلهي ومجرد ، وهو يلقى من السماء إلى الأرض، ولا يتأثر بال MATERIALيات أبداً . إنّ الوحي ينزل تبعاً لثقافة ولغة المبعوث إليهم، إلا أنّ هذه التبعية تباعية شكلية، وليس جوهيرية، كما تمت الإشارة إليه . وربما كان هذا هو المراد من التبعية . وإنّ هذه التبعية من قبيل تبعية العلم للمعلوم، فإن العلم بكل شيء وإن كان مطابقاً له، إلا أنّ خصائص المعلوم - من قبيل الجوهر والعرض، أو ثبات المعلوم وتغيره . لا تؤدي إلى حصول الأمر نفسه بالنسبة إلى العلم به.

يقول سروش: ذكر العالمة الطباطبائي في حاشيته على هذا الموضع من الأسفار أنّ هذه القاعدة جارية على النقوس، حتى على رأي المشائين، الذين يذهبون إلى كونها مجردة منذ البداية . وإلا فإنّ هذه المسألة أوضحت على رأي صدر المتألهين، الذي يذهب إلى كون النقوس جسمانية الحدوث، وروحانية البقاء.

أولاً: أشير إلى هذه القاعدة الفلسفية القائلة: «كُلّ حادث مسبوق قبل حدوثه بالمادة والمدة». وحيث كان الوحي حادثاً فهو لا يستثنى من هذه القاعدة. فلا يمكن تنزيه الوحي الإلهي عن هاتين المسألتين. إنّ هذا الكلام؛ بشهادة البرهان، والدليل، وكلمات الحكماء من المسلمين، من أمثال: صدر المتألهين، والمحقق السبزواري، وغيرهما، مرتبط بالحادث المادي، دون المجرد، وخاصة ما كان من مقوله العلم والمعرفة، وما هو أسمى منها، وهو الوحي الإلهي. فكيف تمّ تطبيق هذه القاعدة على المجرد، وتوصل إلى نتيجة منسجمة مع ما بيتَ الوصول إليه مسبقاً؟! وكنتيجة لذلك قال بعدم انسجام ظواهر القرآن مع معطيات العلوم البشرية!

ثانياً: إن روح النبي عند الاتصال بمبدأ الفيض روح مجردة. وفي هذه المرتبة لا ينطبق عليه حكم النفوس العادلة، كي تكون أحكام النفوس قبل نموها وكمالها وبلغوها وتجردتها مسبوقة بالملادة. فعند الاتصال بمبدأ الوحي يكون له حكم المفارقات المحضة. والحركة في قوس الصعود تبدأ من الأسفل متوجهة إلى الأعلى.

وفي ما يتعلق بتعارض ظواهر القرآن مع العلم فقد أبدى الدهشة والتعجب من سبب عدم اتّعاظ علماء الدين المسلمين، من السنة والشيعة، من تجارب الكنيسة، فتجدها تكرر نفس أخطائها التي ارتكبها بحق كوبيرنيق، و غاليليو.

وبنفي أن نقول له: نحن نعتقد أنَّ الذي يستطيع الاتصال والارتباط بما وراء الطبيعة، والحصول على العلوم والمعارف الدينية السامية، يمكنه أيضاً الوصول إلى العلوم والمعارف المتعلقة بمسائل هذا العالم من المصدر ذاته، بشكل جيد وصحيح، وإنقان لا يتطرق إليه الخطأ؛ وذلك لعدم وجود فصل بين هاتين الفتنتين من العلوم والمعارف، التي يشكل ما وراء الطبيعة مصدراً لها. فيقال - مثلاً : إن النبي والمعصوم يمكنه التوصل إلى الفتنة الأولى المتعلقة بالمسائل الدينية فقط، بل هو بلحاظ الكشف المعنوي يفوق الكشف الصوري، وإنَّ كشف العلوم والمعارف الدينية لمرتبة عقل النبي كشف معنوي، وبعد ذلك تنزل من مرتبة الخيال إلى الكشف الصوري، ويكون كشف العلوم والمعارف المتعلقة بجزئيات أمور هذا العالم المادي كشفاً صورياً.

ومن جهة أخرى فإنه وغيره يعمدون في باب الكلام الإلهي، ونزل القرآن، وأسماء الله وصفاته، إلى التأويل. بل إنه يقوم بتأويل جميع الأفعال، مثل: نزول المطر، بالأمور الطبيعية. وعليه لماذا نجد منه كلَّ هذا الإصرار على تخطئة فهمهم في المواطن الأخرى، بينما يعمد في خصوص مسائل العلم التجريبي إلى التثبت، والقول بالتعارض بين القرآن والعلم، ويبادر إلى رفع هذا التعارض من خلال القول بثقافة العصر. إنَّ كان التأويل في خصوص المسائل الاعتقادية أمراً طبيعياً، ولا مناص منه، فإنَّ هذا التأويل طبيعي ولا مناص منه في ما يتعلق بتعارض العلوم أيضاً.

ثم هل هناك من معنى في أن ندعُّي وقوع القرآن في أخطاء في ما يتعلق ببيان الواقع التاريخية، وتوضيح المذاهب البشرية والأمور الأرضية، ولكنه معصوم من الخطأ في جميع ما يتعلق بالأمور السماوية والميتافيزيقية؟ فكيف يمكن الفصل بين هذين العالمين

من هذه الناحية؟ وإذا قيل: إن الأدلة العقلية والفلسفية تؤيد كلام القرآن في ما يتعلق بمباحث ما وراء الطبيعة فعندما نقول: هل تمكّن العقل من نفي سائر الأمور بالدليل والبرهان؟

قال سروش: إذا لم يتضح المراد الجدي للمتكلّم، حتى بعد مضي ألف وأربعين سنة، فلمن وأين يكون هذا المراد الجدي؟ وإذا تعين علينا انتظار العلم التجريبي، ليوضح لنا حقيقة المراد من السماوات السبع، فلماذا نكيل كل هذه اللعنات لهذا العلم؟ إن الكثير من الآيات المتعلقة بالشريعة والأخلاق، مما ينظر إلى العمل، واضحة في زمن النبي وزماننا على السواء. وأما في ما يتعلق بدائرة العقائد، وفهم أسس معرفة الوجود، فقد اتضحت على نحو إجمالي، من قبيل: وجود القيامة، والجنة، والنار، وما كان من هذا القبيل، مما يختلف المفسرون في بيان تفاصيلها وجزئياتها. وإن الفهم الإجمالي للمراد الجدي لا يضرّ بقوة ذلك المراد؛ لأن الوصول إلى المعنى الدقيق للموضوع لا يتوقف على اللفظ، بل على فهمه العيني والخارجي. ومن جهة أخرى فإن متعلق الكلام في المراد الجدي لا يحصر دائماً في المحكمات من الآيات، بل أحياناً يكون المراد الجدي في المتشابهات أيضاً، وإن فهمه الإجمالي هو الذي يظهره على هيئة متشابهة.

هذا مضافاً إلى أن صنعة الإيهام تعدّ من المحسنات البديعية في علم البلاغة، وهو ما وظّفه القرآن الكريم في الكثير من الموارد. وفي هذه الصورة ألا يكون هناك مراد جديّ وراء هذه الإيهامات؟ أي إشكال في أن تخوض في هذه الإيهامات، ونسعى إلى كشفها، كما هو الحال بالنسبة إلى المتشابهات؟ فيقوم معنى السماوات السبع على الفهم الإيهامي، فتختلف الآراء حوله، فكان المخاطبون في عصر النص يطبقونها على هيئة بطليموس، وكانت هذه هي العقيدة الغالبة، ولكنها في الوقت نفسه صالحة لأن تحمل على معنى آخر يمكن أن يفهم في العصور اللاحقة، وليس من المفروض أن تقيد بالفهم السائد في العصور المتقدمة، ونصر عليه. فلابد من الأخذ بنظر الاعتبار الاحتمالات التفسيرية الأخرى في الكلام أيضاً.

لا ننسى أيضاً أن القرآن لم يكن في مقام بيان هذه العلوم، وإن مساحة البعثة ودائرة الهدایة في القرآن لم تصل إلى هذه الأمور. والشيء الوحيد الذي يبقى هو استباط مسائل في ما يتعلق ببيان هذه العلوم من طيات هذه الكلمات. وقهراً فإن هذه البحوث لا

تحتضن بعصر الصحابة، بل هي بحوث هامشية يتم طرحها بعد تطور العلوم الإسلامية، واتساع رقعة العلوم، فيستبطن الفهم العلمي والفلسفى والعرفانى من هذه الآيات. وقد استبطن منها أولئك تفسيرات تتناسب وهيئة بطليموس، وطب جالينوس، وما شاكلهما. ومن هنا فإن الإرادة الجدية (الطبقة الظاهرية) المتعلقة بالصحابة هي الفهم العام الذي لا ينافي الفهم المعاصر، بل هو فهم بديل وتفصيلي وتصحيحي للمراحل المتأخرة.

وأنت نفسك تذعن بأن هذه الآيات قد نزلت في عصر لم يكن فيه العرب يواجهون تحديات كبيرة، ولم تكن لديهم أسئلة عميقه، ولم يكن لهم هم في التوصل إلى الأوجبة الشافية. وفي هذه الصورة من الطبيعي أن يقوم فهمهم على المعانى الإجمالية للمعاني العلمية، وأن يقتصر كلام الله على ما يتاسب والمعانى العلمية وفقاً لتصورهم، كما هو الحال في رسالة الإمام الحسن العسكري عليه السلام إلى إسحاق الكلبي، التي ينهى فيها عن نقد القرآن، وما تصوره من التناقض في القرآن، مذكراً إياه، قائلاً: ألا تحتمل وجود تفسير آخر لهذا الوحي لا يستقيم معه التعارض؟^(١٥).

والأمر الآخر: إنك تدرك الاختلاف بين القرآن والإنجيل والتوراة، فهل يمكن المقارنة بين القرآن والعهدين، وخاصة القديم منه، من ناحية المثانة، والرصانة، والقوّة، واستقامة الكلام، وبين المعرف، والدقة في التعبير، والانسجام في القول، وهو ما يُعتبر القرآن به عن نفسه بكونه مصدقاً ومهيمناً (المائدة: ٤٨).

وعليه ما هو سبب إخفااتهم في عدم التوفيق بين الكتاب المقدس والعلوم الحديثة؟ هل كان هناك مجرد مشكلة في المتن أم كانت هناك أسباب أخرى، مثل: الجمود على النص، وحصر التفسير بالكتنیة، وما شاكل ذلك؟ إن حجم الأدباء والمكتوبات بشأن الجمع بين العلم والوحى والتحليلات الفلسفية والعلمية الجديدة فوق أن يحصى.

وأما ما قلتموه من حديث تلقيح النبات وتأثير النخل فربما كان على حد تعبيركم حديثاً ضعيفاً أو موضوعاً، فهناك الكثير من الأحاديث الموضوعة في الكتب السننية والشيعية، ول يكن هذا الحديث واحداً منها، إلا أن الكلام ليس في هذه الناحية، إنما الكلام في أن المسلمين، وكبار العلم والعرفان، قد عايشوا هذا النوع من الأحاديث قروناً طويلاً، وأمنوا بها، ولم يعتبروها منافية للإيمان والنبوة مطلقاً.

هناك بحثان: أحدهما: تاريخ التفكير، وما قاله من معايشة أكابر العلماء

والعرفاء لهذه الأحاديث قرونًا طويلة؛ والآخر: إن هناك من استند إلى هذه الأحاديث، وجعل منها وثيقة نظرية على جهل النبي. ففي الصورة الأولى يقع البحث بلحاظ معرفي وتاريخي؛ وفي الصورة الثانية يقع الكلام في الحجية والدلالة. أما محل بحثكم فهو إثبات المدعى من خلال هذه الرواية، التي تثبت أن النبي لم يكن على علم بالعلوم السائدة، حتى في عصره، والمعروفة عند قومه.

وبغض النظر عن عدم حجية أخبار الآحاد في مثل هذه الأمور، فإن هذا الخبر بالذات ليس له سند ومستند صحيح، ولا يمكن لشخص أن يثبت جهل النبي بالعلوم التجريبية من خلال هذه الرواية.

والامر الآخر: إن ما هو محل بحثكم ونقاشكم يقع في آيات القرآن والوحي النبوى، وليس في الروايات وموافقتها للعلوم التجريبية، ولا صرف علم النبي الشخصي (بعض النظر عن الوحي)، حيث يصرّ القرآن بعدم علمه قبل النزول بالكثير من الأمور، كما في سور (هود: ٤٩؛ الأعراف: ١٨٨؛ الشورى: ٥٢). وإذا كان القرآن - طبقاً لبعض التفاسير - قد ذكر آيات مخالفة للعلم فيعود سبب ذلك إلى أنكم تصوّرون عدم علم النبي بمثل هذه المعلومات. ومن هنا فإن استنادكم محل نقاش. فلا ينبغي تحويل النبي أخطاء المفسرين، بل يجب القول بأننا لم نفهم تمام المعنى من الكلام.

المسألة الأخرى: «إن هذا الحديث موجود في صحيح مسلم. وقد أشكل عليه المحققون سندًا ودلالة. كما أن مضمونه لا يتطابق مع سيرة النبي. فلو فرضنا أنه ما يليه لم يكننبياً، ولا عالماً، ولكنه على كل حال قد ترعرع في بقعة أرضية كان التمر معروفاً عند سكانها، وكانت النخيل تشكل أكثر أشجارها، فهل يعقل أن يجعل النبي في اكتمال سنه ستةَ كان العرب يعيشونها، ويعلمون تفاصيلها؟».

لقد أطلنا الكلام. وطبعاً هناك أمور أخرى، ولكن الوقت لا يتسع للخوض فيها. وستتحدث في فرصة لاحقة حول تاريخية وكشف ملاكات الأحكام، وكيف يمكن الاستنباط من هذا الكتاب، رغم كونه نزل بلسان عربي.

المواهش

- (١) جعفر السبعاني، الإجابة الثانية، الوحي النبوى، مجمع المدرسین والمحققین.
- (٢) مقدمة جامع التفاسير: ٧٦.
- (٣) شرح دعاء السحر: ٥٩؛ وكذلك تفسیر القرآن الكريم، نقلًا عن مؤلفات الإمام الخميني ١: ١٩٧.
- (٤) حسين منتظری، أوجوبة عن تساؤلات بشأن نظرية القرآن والوحى، كتب في الاستفتاءات: ٩.
- (٥) المصدر السابق.
- (٦) هناك الكثير من التماذج على هذه الأخطاء التفسيرية: ومن ذلك تفسير الآية ٣٤ من سورة النساء، والأية ٢٩ من سورة التوبة، بشأن كلمة (صاغر)، وعشرات الموارد الأخرى، التي أشار إليها المفسرون المعاصرون، والتي ذكرت بعضها في كتابي «القرآن والتفسير العصرى».
- (٧) من باب المثال قوله تعالى: **﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقْعُدَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالثَّوْلَاتِ رَبُّوْلَاتٍ﴾**. كيف كان المخاطبون في عصر النص يفهمون هذه الآية؟ وكيف يفهمها الناس في العصر الحاضر؟ قد يفهم من ذلك أن الله يمسك السماء بما فيها من الكواكب والتجموم والأجرام السماوية، وهذا هو الفهم الساذج والبسيط؛ والفهم الآخر من الإمساك بالسماء يكمن في فهم قانون الجاذبية، وقد تم بيانه بلغة مفهومة لعصر النص. وبذلك يبيح المفسر المعاصر لنفسه أن يفسره بتفصيل وتوضيح أكثر تعقيداً مما كان عليه الفهم في عصر النص.
- فإن مفردة الإمساك في رأي المفسرين العلميين يمكن أن تشتمل على معنى الجاذبية أيضاً، وإن لم يكن ذلك مفهوماً للناس في عصر النص، ويمكن الرجوع في ذلك إلى مقالة (شمول پذیری معنی در قرآن)، لمحمد علي أبيازى، فقيه رباني (مجموع المقالات في إحياء ذكرى آية الله ميرزا على فلسفی): ٦٣١ - ٦٨١.
- (٨) وقد أشرت في كتابي «ملاکات أحكام وروش استکشاف آن» إلى الطرق التي يمكن من خلالها الوصول إلى التاريخ من خلال الصبغة العامة، دون التأثر بثقافة العصر، أو الالتزام بمثل هذه الأمور.
- (٩) راجع: محمد علي أبيازى، فقه پژوهی قرآن، درآمدی بر مبانی نظری آیات الأحكام: ١٠٢.
- (١٠) عيون أخبار الرضا: ٢: ٨٧.
- (١١) إن المراد من الدلالة التجريبية دلالة النص المجرد من الحجب الزمانية والمكانية. وبعبارة أخرى: مجرد من جميع خصوصيات العصر وشرائطه. وهو ما يجب على مفسر القرآن والحديث والفقیه المدقق أن يقوم به، وأن يستخرج هذه الخصوصيات من رحم النص، ليتمكن من خلال ذلك على ديمومة الشريعة، من خلال كشفه لملاکات الأحكام.
- (١٢) حسين منتظری، أوجوبة عن تساؤلات بشأن نظرية القرآن والوحى، كراس استفتاءات: ٩.
- (١٣) روح الله الخميني، شرح الأربعون حدیثاً: ٦١٨.
- (١٤) انظر: الخطيب، دراسات في إعجاز القرآن: ٢٣٤.
- (١٥) بحار الأنوار ٥: ٣١١؛ مناقب آل أبي طالب: ٤: ٤٥٨.

مدخل إلى الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران

(القسم الثالث)

(*)
الشيخ محمد تقي سبطاني

ترجمة: السيد حسن مطر

دراسة حول التيارات الوسطية—

يجدر بنا هنا أن نشير إلى الموقع الفكري لبعض الجماعات الأخرى في الحوزة العلمية، التي ظهرت عليها أحياناً آثار تيار المتشرعة حيناً، وأثار المتحضرين تارة أخرى. وطبقاً لبعض الشواهد والقرائن يمكن عدّ (جامعة المدرسین في الحوزة العلمية في قم) واحدة من هذه الجماعات؛ إذ إنها، وعلى الرغم من مواكبة أكثر أعضائها لثورة الإمام الخميني، إلا أنه بسبب بعض الخصائص والرؤى الاجتماعية التي كانت سائدة في هذه الجماعة في السنوات الأولى كانت تبدي افتراضاً من تيار المتشرعة. ففي تلك الأعوام، ورغم أن أكثر أعضاء هذه الجماعة قد آمنت بولاية الفقيه السياسية، ولكنها بالمقارنة بين الشريعة والحكومة أكثر شبهاً بتيار المتشرعة. وهذا ما ثبته مواقفهم بعد الثورة بشأن الإسلام الفقهي، (أو إسلام الرسائل العملية)، وقضية تنظيم قانون العمل، والوقوف بوجه نشر كتاب «أسس الاقتصاد الإسلامي»، لمرتضى مطهرى، والتفسيرات التي طرحت حول الحكم والحكم الحکومي، الأمر الذي أدى إلى رسائل وخطابات الإمام الخميني التي وجهها إلى أعضاء هذه الجماعة. كل ذلك يؤكد هذه الرؤية. وطبعاً فإن الحكم على الماهية الفكرية لهذه الجماعة كان منذ البداية بسبب انعدام الفكر

(*) مسؤول مركز الحضارة للتنمية الفكرية في بيروت، باحث مهتم بقضايا المرأة والفكر الاجتماعي السياسي.

المسجم الواضح، مصحوباً بالاحتمال والتشكيك، بمعنى أنه لا يمكن الحكم عليهم وعلى ماهيتهم الفكرية بضرس قاطع.

وللتعرف بشكل أدق على جامعة المدرسین يجب التوجّه إلى تاريخ تشكيلاها وتأسیسها. إن هذه الجماعة قد تكونت في نهاية عقد الثلاثينات في إطار سلسلة من التجمعات المترفرقة، التي بدأت أعمالها بغية إدخال إصلاحات في الحوزة العلمية. وبعد تأسیس حركة المؤسسة الدينية في مواجهة قانون الولايات والولايات اتخذت صبغة سياسية. ويبدو أن عدم الانسجام التنظيمي، وعدم ثبات الأعضاء من جهة، وعدم وجود أفق واضح ومنسجم من جهة أخرى، قد أدى بهذه الجماعة في نشاطاتها المشتركة إلى عدم اتخاذ موقف صريح، والاقتصار على النشاطات العامة. وربما لهذا السبب قام عدد من أعضاء هذه الجامعة عام ١٣٤٢هـ، من الذين كانت لهم ميول متحضرّة، بتأسیس (جمعية الأحد عشر)؛ للقيام بنشاطات أكثر جدوانية. وكان على رأسها مواصلة الكفاح ضد النظام الطاغوتی، والدفاع عن قوانین الإسلام، والسعى إلى تطبيق القوانین الإسلامية بشكل كامل، وعلى جميع الأصعدة. ويبدو أن هذه الجماعة المكونة من أحد عشر شخصاً، ومن أهم الشخصيات فيها: الشيخ عبد الكریم رباني الشیرازی، والشيخ حسین علی منتظری، قد انهارت فيما بعد بسبب الضغوط السياسية التي وجّهت إليهم من قبل النظام الشاهنشاهی، وسجن ونفي الأعضاء الأساسيين في هذه الجماعة، الأمر الذي أدى بالتدريج إلى استبدالهم بأعضاء آخرين، لم يؤمنوا بتلك الأهداف المذکورة، مما أدى إلى عدم التطرق إلى تلك الأصول عملياً.

وربما كان لهذه الخصوصية والماهية الترکيبية لأعضاء الجامعة أن منحت بعد سنوات من انتصار الثورة الإسلامية هوية مختلفة لكل واحد من أعضائها. وللتعرف على تاريخ هذه الجامعة بشكل أكثر يمکنك الرجوع إلى المصدر التالي:

- جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، آز آغاز تا کنون، ج ١ و ٢ (جامعة المدرسین في حوزة قم العلمية، منذ البداية وحتى النهاية، الجزء الأول والثاني)، طهران، انتشارات مرکز أسناد انقلاب إسلامی، ١٣٨٥هـ.

وفي هذا السياق يجدر بنا أن نشير إلى المرجع الكبير في حوزة قم العلمية في العقدین الرابع والخامس، ونعني به السيد محمد رضا الگلبایکانی؛ إذ إنه قد بحث ولاية

الفقيه بمعناها الواسع سنة ١٣٧٣هـ، أي قبل عشر سنوات من ثورة الإمام الخميني، ودرس تلك البحوث وقام بشرحها، ومن ثم تم نشرها عام ١٣٨٣هـ^(١). كما أن حضوره الفاعل نسبياً في وقائع الخامس عشر من خرداد، ودعمه للثورة الإسلامية، شاهد على إيمانه بولاية الفقيه السياسية.

ولكن من جهة أخرى هناك قرائن تثبت أنه كان يميل إلى تيار المتشرعة. وربما كان هذا الاختلاف في الرؤى هو الذي أدى بعد انتصار الثورة إلى خيبة أمله تجاه نظام الجمهورية الإسلامية، وتعرضه للمسؤولين، وتوجيهه النقد بشكل حاد إليهم. ومن الجدير بالذكر أنه على الرغم من الإصرار الكبير فإنه لم يواافق على إعادة طبع كتابه في ولاية الفقيه، بل إنه بعد انتصار الثورة، وربما قبلها -طبقاً لنقل تلميذه البارز، ومقرر كتابه المذكور .. قد عدل عن رأيه السابق في ما يتعلق بولاية الفقيه^(٢). وعلى أية حال فمن الضروري القيام بتحقيق أكبر بشأن الأفكار الاجتماعية لهذه الشخصية^(٣).

المورد المختلف الآخر، الذي يستحق الدراسة والتحقيق، يتجلّى في المواقف الاجتماعية للسيد كاظم شريعتمداري. فعلى الرغم من تواجهه النسبي في تطورات الأحداث السياسية في أعوام ١٣٤١ و ١٣٤٢هـ، إلا أنه كان على الدوام يتخد نهجاً تصالحياً وتنسيقاً سياسياً مع نظام الشاه، وتوسيعه لرقة النشاطات الثقافية في الحوزة والمجتمع. الأمر الذي كان يؤدي بطبيعة الحال إلى ردود فعل شديدة في نقهـة من قبل الإمام الخميني وأنصاره. وعند قيام الثورة الإسلامية عام ١٣٥٦هـ، صرـح رسميـاً بمشروع النضال في إطار الدستور، بدلاً من شعار القضاء على الشاه، وتعـيـير نـظام الحكم. وبعد الثورة قـامـ بـتأـسيـسـ (حزـبـ الجـماـهـيرـ المـسلـمةـ)، وـتعاونـ معـ المـجمـوعـاتـ التيـ تـدعـوـ إـلـىـ العـودـةـ إـلـىـ الـعـهـودـ السـابـقـةـ. الأمرـ الـذـيـ تحـولـ إـلـىـ مـواجهـةـ شاملـةـ معـ الثـورـةـ إـلـاسـلامـيـةـ. وـطـبعـاـ إنـ بـيانـ مـدىـ مـاـ لـسـلـوكـهـ وـالـسـلوـكـيـاتـ المشـابـهـةـ منـ الجـذـورـ، الـتـيـ تـعودـ إـلـىـ أـفـكـارـ الـاجـتمـاعـيـةـ، أوـ أـسـبـابـ السـيـاسـيـةـ وـالـشـخـصـيـةـ، يـحـتـاجـ إـلـىـ مـسـاحـةـ أـكـبـرـ مـنـ الـبـحـثـ وـالـتـحـقـيقـ.

ج. تيار التحضر الإسلامي -

كان هذا التيار في الماضي يعرف بأسماء من قبيل: (حركة اليقظة الإسلامية)، و(إحياء التفكير الديني)، وإن كانت هذه الأسماء قد أطلقت على تيار التجديد نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ٢٠١١م - ١٤٢٢هـ

الإسلامي أيضاً. وبعد انتصار الثورة الإسلامية، وبتأثير من الإعلام الغربي، أطلق على هذا التيار أول الأمر مصطلح (العصبية الدينية)، مما يحکي عن نوع من التمسّك الجاف بالموروث الفكري الديني، ولكن بعد ذلك - وبالتدريج - أخذ يطلق عليه مصطلح (Fundamentalism)، الذي يعني الأصولية. وفي الآونة الأخيرة سعى بعض المحققين الغربيين إلى الحيلولة دون الخلط بين هذا التيار وبين تيار السلفية، الذي ظهر في العالم الإسلامي قبل قرنين، وله في المسيحية جذور تاريخية طويلة أيضاً. فأخذ هؤلاء المحققون يفضلون أن يطلقوا على هذا التيار الفكري الحديث، الذي ظهر بشكل أساس في حوزة التفكير الشيعي، مصطلح (الراديكالية الإسلامية)، أو (الإسلام السياسي). وقد راق بعض الساسة الإيرانيين المقربين من هذا التيار الفكري التعبير عنه بمصطلح (الأصولية الإسلامية)، ويعنون بذلك معناه الخاص. وعليه لا ينبغي الخلط بين هذا وبين التحضر، بمعنى النهج الفكري لهذا التيار، واعتبارهما شيئاً واحداً.

إن اختيار عنوان (التحضر الإسلامي) لهذا التيار، مضافاً إلى تعبيره عن جوهر هذا التيار، الذي هو فهم متحضر للدين الإسلامي، هو تكرار لهذا المصطلح في كلمات المفكّرين في هذا التيار، وخاصة في العقود الأخيرة^(٤).

ثورة التباك وأنطلاق تيار التحضر-

وغالباً ما تعتبر ثورة التباك، بقيادة الميرزا حسن الشيرازي، الذي يُعرف بالميرزا الكبير، نقطة انطلاق هذا التيار. وإن كان هناك من يرى أن السيد جمال الدين الأسدآبادي من رواد هذا التيار أيضاً. وقد عرف هذا التيار في مراحل تكوينه المختلفة بمدارسه الثلاث، وهي: مدرسة سامراء؛ ومدرسة النجف؛ ومدرسة قم. ومن الجدير بالذكر من الناحية النظرية أنَّ أفكار الميرزا الشيرازي تعود بجذورها إلى الفقه الجواهري (أي فقه الشيخ محمد حسن النجفي، المعروف بصاحب الجواهر)، وهو أستاذ الميرزا الشيرازي^(٥).

وللتعرف على المدارس الثلاث المذكورة، ودورها في التطورات الاجتماعية في إيران، يعتبر المصدر التالي نافعاً إلى حدٍ ما:

١- رهيافتی بر مبانی مکتب ها و جنبش های سیاسی شیعه (مدخل إلى أساس

المدارس والحركات الشيعية السياسية)، مظفر نامدار، پژوهشگاه علوم إنساني و Humanities)، فرهنگی، ۱۳۷۶ هـ.

لا يسعنا بحث التيارات الإصلاحية في النجف (وشكل عام في حوزة العراق الدينية) في إطار هذه الدراسة، إلا أنه للتعرف إجمالاً على المناخ العام، وبعض هذه التطورات، يمكن الرجوع إلى المصادرين التاليين:

١. جدل التراث والعصر، لعبد الجبار الرفاعي، مؤسسة الأعراف، ١٤١٩ هـ.

٢. تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية، لجودت القزويني، ١٤١٨ هـ.

وقد ذكرنا سابقاً أن تأثير الحوزة العلمية في قم على الحوادث السياسية في إيران يعود إلى عقد الثلاثينات فما بعد، ولم يكن لها قبل ذلك تأثير واسع وحاصل. وللإطلاع أكثر راجع:

١- مكتب سياسي قم (المدرسة السياسية في قم)، محمد باقر پور أمینی، انتشارات زائر، ١٣٨٣ هـ.

وإلى جانب الحوزات الثلاث المذكورة يجب أن نذكر الحوزة العلمية في طهران أيضاً، فقد كان لها تأثير فريد في تكوين حركة المشروطة. وإن دور ثورة التباک، وشخصية المیرزا الشیرازی والسيد جمال الدين الأسدآبادی، في جر علماء طهران إلى الساحة السياسية والاجتماعية جدير بالدراسة والتحقيق. وفي هذا المجال راجع:

١. روحانیت ومشروطه (المؤسسة الدينية والمشروطة)، لجمع من المحرّرين في مجلة الحوزة، قم، مؤسسة بوستان كتاب، ١٣٨٥ هـ.

وللتعرف على الموقع الفكري للمتحضّرين، والتطورات السياسية والثقافية التي حدثت في إيران المعاصرة، وغيرّت من مواقف جماعة من العلماء والمتدينين في مواجهة الظروف السياسية، يمكن الرجوع إلى المصادرين التاليين:

١- إیران در راه عصر جدید (إيران في طريق العصر الجديد)، لهانس روبرت رویمر، ترجمة: آذر آهنچی، دانشگاه طهران، ١٣٨٠ هـ.

٢- جامعه مدنی، دولت ونوسازی در إیران معاصر (المجتمع المدني، الحكومة والتحديث في إيران المعاصرة)، لسعود کمالی، ترجمة: کمال بولاد، طهران، نشر مرکز بازشناسی إیران واسلام، ١٣٨١ هـ.

- ولتعرف على سابقة هذا التيار، وتكوين الفكر الإسلامي المعاصر، يمكن الرجوع إلى المصادر التالية، فإنها تحتوي على معلومات ثرّة في هذا المجال:
١. نخستین رویاروئی های آندهشگاه گران ایران (باکورة المواجهات بين المفكّرين في إيران)، لعبدالهادی الحائري، طهران، انتشارات أمیر کبیر، ۱۳۷۲ هـ.
 - ٢- نهضت بیداری در جهان إسلام (ثورة الوعي في العالم الإسلامي)، لـ أ. مراد وأخرون، ترجمة: السيد محمد مهدي جعفری، طهران، سهامی انتشار، ۱۳۶۲ هـ.
 - ٣- چالش مذهب و مودرنیسم (تحديات المذهب والحداثة)، لسعود کوهستانی نجاد، طهران، نشرنی، ۱۳۸۱ هـ.
 ٤. حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران (حوزة النجف وفلسفة التجدد في إيران)، لموسى النجفي، طهران، پژوهشگاه فرهنگ و آندهشگاه إسلامی، ۱۳۷۹ هـ.
 ٥. تشیع و مشروطیت در ایران (التشیع والمشروطۃ في إیران)، لعبدالهادی الحائري، طهران، انتشارات أمیر کبیر، ۱۳۶۴ هـ.
 ٦. مدربنیته و عصر مشروطیت (الحداثة وعصر المشروطۃ)، مجموعة مقالات، قم، انتشارات مؤسسة آموزشی وپژوهشی إمام خمینی.
- وإذا تجاوزنا المعلومات التفصيلية الواسعة يمكن؛ للتعرف على ثورة التباک، ودور المیرزا الشیرازی، الرجوع إلى المصادرين التاليين:
١. صدھ تحریم تباکو (قرن تحریم التباک)، لموسى النجفي ورسول جعفریان، بیجا، ۱۳۷۱ هـ.
 - ٢- تحریم تباکو در ایران (تحریم التباک في إیران)، لنیکی کدی، ترجمة: شاهرخ قائم مقامي، طهران، انتشارات أمیر کبیر، ۱۳۵۸ هـ.
- وفي ما يتعلّق بشخصيته العلمية والفكّرية والاجتماعية، وكذلك خصائص المدرسة السامرائية، يمكن الرجوع إلى العدد الخاص من مجلة الحوزة (العددان ٥٠ - ٥١).
- ويجب الالتفات إلى أنّ ثورة التباک لم تكن مجرد فتوی أو حركة سياسية محدودة، بل هي نموذج لرؤية جديدة لمواجهة علماء الدين وطريقة تعاملهم مع الظروف السياسية المهيمنة على إيران. وللتعرف على مساحة هذه الثورة، ودور القادة الفكريين فيها، راجع:

١. حکم نافذ آقا نجفی (الحکم النافذ لآغا نجفی)، موسی النجفی، بی جا، ۱۳۷۱ هـ.
٢. نقش مجتهد فارس در نهضت تباکو (دور فقیه فارس في ثورة التباک)، محمد رضا رحمتی، طهران، انتشارات بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران، ۱۳۷۱ هـ.
- تقدم أن ذكرنا أن هناك اختلافاً حول أفکار وموقع السيد جمال الدين الأسدآبادی بين التیارات المذکورة. فهناك منْ يعتبر السيد جمال الدين مؤسس التویر الدینی أو التجدید الإسلامی، ولكن من وجهة نظر الآخرين يعتبر السيد جمال الدين مؤسس نهضة الوعی الإسلامی، أو التحضر الإسلامی. وللتعریف على وجهة النظر الأولى

راجع:

 ١. سر آغاز نوأندیشی معاصر دینی وغیر دینی (بداية تجدید الفکر الدینی وغیر الدینی المعاصر)، لقصود فراست خواه، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷ هـ.
 - ٢- روشن‌فکران عرب وغرب (المستيرین من العرب والغربيین)، لہشام شرابی، ترجمة: عبد الرحمن عاصم، طهران، دفتر مطالعات سیاسی وبنین المللی، ۱۳۶۹ هـ.

وأما في ما يتعلق بوجهة النظر الثانية حول تحلیل شخصیة السيد جمال الدين فيمكن الرجوع إلى المصادر التالية:

 ١. بیدارگران أقالیم قبلة (هداة أهل القبلة)، محمد رضا حکیمی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ هـ.
 - ٢- سید جمال الدین، جمال حوزه ها (السيد جمال الدين، شمس في سماء الحوزات العلمية، جمع من المحرّرین في مجلة الحوزة، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ هـ).
 ٣. علل وعوامل ضعف وانحطاط مسلمین در آندیشه سیاسی وآرای إصلاحی سید جمال الدين أسدآبادی (أسباب وعلل ضعف المسلمين وانحطاطهم في الفكر السياسي والآراء الإصلاحية للسيد جمال الدين الأسدآبادی)، لأحمد موثقی، طهران، دفتر نشر فرهنگ إسلامی، ۱۳۷۸ هـ.
 ٤. نهضت های اسلامی در صد ساله آخر (الثورات الإسلامية في القرن الأخير)، مرتضی مطهري، طهران، انتشارات صدراء، ۱۳۷۲ هـ.

ولحسن الحظ فقد اهتم السيد هادي خسرو شاهی بنشر مختلف الأعمال حول

شخصية السيد جمال الدين، الأمر الذي يساعد على حلّ خفايا هذه المسألة. وللحكمة حول هذا الخلاف يمكن الرجوع إلى الأعمال النقدية التي أوردها السيد جمال الدين على الفلسفة والحضارة الغربية، وخاصة نقده للسيد أحمد خان الهندي، فهو جدير باللاحظة. ويمكن الرجوع أيضاً إلى الكتاب التالي:

١. سيد جمال الدين أسدآبادى وتفكير جديد (السيد جمال الأسدآبادى والتفكير الجديد)، لـ كريم مجتهدى، طهران، نشر تاريخ أديان، ١٣٦٣ هـ ش.
كما افتتح مقالة (السيد جمال الدين الأسدآبادى وجذور الرجعية في العالم الإسلامي) في الكتاب التالي نافذة على هذا الموضوع:

١. إيران وجهان إسلام (إيران والعالم الإسلامي)، لعبد الهادي الحائرى، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوى، ١٣٦٨ هـ ش.

لقد ظهر تيار التحضر في التاريخ الإيراني المعاصر بشكل محدد منذ حركة المشروطة في إيران، ومن خلال ظهور الخلاف العميق بين علماء الشيعة الكبار في إيران والنجف، وهو الخلاف الذي عرف فيما بعد بـأنصار المشروعة وأنصار المشروطة. وقد عمل كل فريق على بيان وجهة نظره الاجتماعية، فظهرت أدبيات جديدة في الفكر الاجتماعي الديني. وللتعرف على الجنوبيات التاريخية لـ تفكير تيار التحضر الإسلامي في المشروطة، وخاصة بالنسبة لقادة المشروطة، في مقابل أنصار المشروطة، يمكن الرجوع إلى المصادر التالية:

١. مبني نظري حكومت مشروطه ومشروعه (الأسس النظرية لحكومة المشروطة والمشروعة)، لحسين أباديان، طهران، نشرني، ١٣٧٧ هـ ش.
٢. رسائل مشروطيت، ١٨ رساله ولايحة درباره مشروطه (رسائل المشروطة، ثمانى عشرة رسالة وقرار بشأن المشروطة)، لغلام حسين زرکر نجاد، طهران، انتشارات كوير، ١٣٧٤ هـ ش.

٣. نقش علما در سیاست، آز مشروطه تا پایان قاجار (دور العلماء في السياسة، من المشروطة إلى نهاية العهد القاجاري)، لحسن بهشتی سرشت، پژوهشگاه إمام خمیني وانقلاب إسلامي، ١٣٨٠ هـ ش.

٤. تحليلي بر نقش علما شيعي در پیدايش انقلاب إسلامي (دراسة تحليلية حول

دور علماء الشيعة في ظهور الثورة الإسلامية)، لفرهاد شيخ قريشي، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨٠ هـ.

٥. علما وانقلاب مشروعية إيران (العلماء وثورة المشروعية في إيران)، للطفل الله أجданی، نشر أختران، ١٣٨٣ هـ.

٦- نقش علما در أنجمن‌ها وأحزاب دوران مشروعية (دور العلماء في المراكز والأحزاب في عهد المشروعية)، لمريم جواهري، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨٠ هـ.

٧. تعامل ديانة وسياست در إيران (التعامل بين الديانة والسياسة في إيران)، لموسى نجفي، طهران، مؤسسة مطالعات تاريخ معاصر إيران، ١٣٧٨ هـ.

٨- مشروعه، فقيهان، واجتهاد شیعه (الممشروعية، الفقهاء، واجتہاد الشیعه)، مجموعة مقالات، قم، انتشارات مؤسسة آموزشی وپژوهشی إمام خمینی.

إن المصادر المتقدمة تشرح المناخ العام للتفكير الاجتماعي الديني في عهد المشروعية، ولكن ينبغي للتعرف على فكر المتحضرين في هذه المرحلة، تحليل أفكار قادة المشروعية الدينيين وأعمالهم في هذا المجال. ومن بين القادة الفكريين للتيار المتحضر في المشروعية يتعدد اسم شخصياتهن أكثر من غيرهما، وهما: الميرزا حسين النائيني، والآخوند محمد كاظم الخراساني. وقد تم تناول الشيخ النائيني في المصادر المتقدمة وغيرها كثيراً، ومن جملتها الكتابين التاليين؛ إذ تضمنا آراء مختلفة بشأن الأفكار السياسية للشيخ النائيني:

١. تبیان آندیشه (بيان الأفکار)، خلاصة مقالات، أنجمن آثار ومفاخر فرهنگی آستان أصفهان، ١٣٧٩ هـ.

٢- سیری در آراء و آندیشه های نابغه بزرگ شیعه (جولة في آراء وأفکار عباري الشیعه الكبير)، مجموعة مقالات المؤتمر التكريمي، أنجمن مفاخر فرهنگی آستان أصفهان، ١٣٧٩ هـ.

وقد نشرت مجلة الحوزة في عدديها (٦٦ - ٦٧) موضوعاً خاصاً حول الميرزا النائيني، وهو موضوع جدير بالاهتمام، وخاصة مقابلة ابنه، وآراء معاصريه وطلابه. وقد نشر هذا الموضوع الخاص مؤخراً ضمن كتاب مستقل يحمل العنوان التالي:

١. علامه نائيني، فقيه نظریه پرداز (العلامة النائيني، الفقيه المنظر)، لجمع من الكتاب، قم، مؤسسه بوستان كتاب، ١٣٨٦هـ.
 - ٢- مرگى در نور (موت في النور)، السيرة الذاتية للأخوند الخراساني، لعبد الحسين مجدد كفائي، انتشارات زوار، ١٣٥٨هـ.
 - ٣- سياسة نامه خراساني (سياسة الخراساني)، (مقاطع سياسية في أعمال الملا محمد كاظم الخراساني)، محسن كديور، طهران، انتشارات كوير، ١٣٨٥هـ.
- رغم أنه ينبغي الاعتراف بأن الأفكار الاجتماعية لهاتين الشخصيتين، وخاصة بعد إخفاق مشروع المشروعية، محاطة بالإبهام، فإنّ واحداً من الشاهدين والمقررين لوضعية الحوزات والمؤسسات الدينية في إيران والنجف، ورصد النزاع الذي احتمم بين أنصار المشروعية والمخالفين لها، هو السيد الآغا النجفي القوجاني، فراجع تقرير مشاهداته بقلمه في الكتاب التالي:
- ١- سياحت شرق (سياحة الشرق)، الآغا نجفي قوجاني، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٦٧هـ.
- ومما يحتاج إلى التحقيق في هذا المجال هو دراسة نظرية هاتين الشخصيتين (الخراساني والنائيني) في باب مساحة ولاية الفتوى؛ إذ لا ترى رأياً إيجابياً وقاطعاً في مؤلفاتهم التقليدية، خلافاً لأعمالهم السياسية^(١).

استمرار تيار التحضر في العهد البهلوى-

وقد استمر تيار المتحضّرين حتى في عهد رضا خان. وإن أفكار علماء الدين في هذه المرحلة تجلّى بشكل أكبر في إطار المواجهات السياسية، فيجب استخراج مبانيهم النظرية منها. ومن بين الكتب التي تلقي ضوءاً على هذا الموضوع يمكن الإشارة إلى المصادرين التاليين:

- ١- چالش های روحانیت با رضا شاه (تحديات المؤسسة الدينية ضد رضا شاه)، لداود الأمینی، سپاس، ١٣٨٢هـ.
٢. علما ورضا شاه (علماء الدين ونظام رضا شاه)، لحميد بصیرت منش، عروج، ١٣٧٧هـ.

لا شكّ في أن السيد حسن مدرس يمثل واحداً من الوجوه البارزة للتيار المتحضّر في هذه المرحلة. لقد اشتهر مدرس بموافقه السياسية التاربة، ولكن لم يتمّ بيان أبعاد فكره الاجتماعي بالشكل المطلوب. وللتعرّف على أبعاد التيار المتحضّر بشكل كامل نجد الكتب الكثيرة التي تناولت الشخصية السياسية للسيد مدرس مفيدة جداً. كما أن الكتاب التالي قد شرح أفكاره السياسية إلى حدّ كبير:

١. *أندیشه سیاسی شهید مدرس (الفکر السیاسی للشهید مدرس)*، لرضا عيسى نيا، قم، مؤسسة بوستان كتاب، ١٣٨٦ هـ.

وفي ما يتعلق بدراسة تطور الفكر السياسي في هذه المرحلة يتمّ التأكيد على عدد من المحافظات بشكل خاص، مثل: طهران، وتبيرز، إلا أنَّ التحقيقات تثبت وجود جهود عملية كثيرة من قبل هذا التيار في بعض المدن الإيرانية الكبرى. ومن باب المثال: نجد الأفكار والسلوكيات الاجتماعية للشخصيّتين الكبيرتين: السيد عبد الحسين اللاري؛ والسيد نور الدين الشيرازي، في منطقة فارس مثيرة للاقتناء.

وللتعرّف على السيد عبد الحسين اللاري، الذي كان من تلاميذ الميرزا الشيرازي، والذي اقترب إلى مستوى إقامة حكومة إسلامية في المنطقة، يمكن الرجوع إلى المصادرين التاليين:

١. آية الله سيد عبد الحسين لاري وجنبش مشروعه خواهي (آية الله السيد حسن اللاري وحركة المطالبة بالمشروعية)، محمد باقر الوثوقي، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨٣ هـ.

٢. ولايت فقيه زیر بنای فکری مشروطه مشروعه، سیری در أفکار و مبارزات سید عبد الحسين لاري (ولاية الفقيه القاعدة الفكرية للمشروطه المشروعة، جولة في أفكار وجهاد السيد عبد الحسين اللاري)، محمد تقی آیة الله، طهران، انتشارات أمیر کبیر، ١٣٦٣ هـ.

وأما بالنسبة إلى السيد نور الدين الشيرازي، الذي تربى في أسرة علمية وسياسية مرتبطة بالميرزا الشيرازي، والذي أعطى هذه الحركة دفعة جديدة، من خلال تأسيس (حزب برادران) في شيراز (عام ١٣٢٤ هـ)، ومواصلة أسلمة الحكومة، وفكرة الاتحاد بين علماء المسلمين، فيمكن الرجوع إلى المصادرين التاليين:

١- رسائل سياسى - إسلامي دوره بهلوى، ج ١ (الرسائل السياسية . الإسلامية في عصر البهلوى، ج ١)، لرسول جعفريان، ١٣٨٤هـ ش.

٢. جريان ها وسازمان هاي مذهبی . سياسی ايران (التيارات والمنظمات الدينية . السياسية في ايران)، لرسول جعفريان، الطبعة السادسة، ١٣٨٥هـ ش.

وقد تم عرض التقريرات والأفكار والمواقف السياسية للسيد نور الدين الشيرازي في المذکرات التي كتبها ابنه، وهي جديرة بالقراءة:

١- خاطرات سيد منير الدين حسيني شيرازي (مذكرات السيد منير الدين الحسيني الشيرازي)، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨٣هـ ش.

فقد اغتنم سماحته فرصة الحرية بعد شهریور عام ١٣٢٠ ، وعمد إلى توسيع نشاط (حزب برادران)، ونشر عدد من الصحف والأسبوعيات، وكان من أهمها: صحيفة (آیین برادری). وقد عرض في النظام الداخلي لحزب برادران . كما في مقالاته ومؤلفاته ومن بينها: كتابيه: «الإسلام والعالم المعاصر»، و«الحقوق السياسية في الإسلام» . صورة حضارية عن الإسلام.

وقد كانت محافظة أصفهان هي الأخرى مهدًا للأفكار الجديدة بين صفوف المؤسسة الدينية والقوى السياسية . الدينية. وهذا يستدعي بحثاً أوسع. ومن بين ذلك يجب الخوض في الثورة الفكرية والسياسية المهمة التي قام بها الحاج آغا نور الدين الأصفهاني. وقد أنجزت تحقيقات مهمة حول هذه الشخصية. ومن باب المثال: يمكن الرجوع إلى المصدر التالي:

١- أندیشه سیاسی وتاریخ بیدارگرانه حاج آقا نور الدین اصفهانی (الفكر السياسي وتاريخ الوعي للحاج آغا نور الدين الأصفهاني)، موسى نجفي، بي جا، ١٣٦٩هـ ش.

وفي مشهد، علاوةً على الحضور الفاعل لجماعة من علماء الدين الكبار في ساحة المواجهة؛ بسبب أحداث نزع الحجاب، علينا أن نشير إلى مجموعة من النشاطات الأخرى، من قبيل: (قانون نشر حقائق ديني)، بإدارة محمد تقى شريعى، الذي كان له دور كبير في المناخ الفكري في الأعوام التي سبقت انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية.

تيار التحضر في أواسط القرن العشرين -

وأما السنوات التي أعقبت شهر يوليو عام ١٣٢٠ هـ ش، وحتى ثورة الخامس عشر من خرداد عام ١٣٤٢ هـ ش / ١٩٦٣ م، فقد شكلت مرحلة تكوين القواعد والأسس لهذا التيار الفكري . السياسي في الحوزة العلمية في قم. ويبدو أن الحوزة العلمية في قم قد دخلت المعرك السياسي بشكل جاد بعد رحيل الشيخ عبد الكريم الحائري. وفي هذا المجال من المهم لنا أن ندرس حركتين واصلتا نشاطهما في هذه الأعوام بشكل متزامن، وهما : الحركة الإصلاحية في الحوزة، بزعامة المرجعية المطلقة آنذاك ، والمتمثلة بالسيد حسين البروجردي؛ والحركات الثورية لجيل الشباب في المؤسسة الدينية، ومن بينها: جماعة السيد نواب صفوی (فدائیان إسلام). وللأسف الشديد فإنّ شخصية السيد حسين البروجردي الاجتماعية لم تُفرد لها دراسة مستقلة وتفصيلية. لقد كان البروجردي مُقرّاً بالموقع السياسي لولاية الفقيه. كما أنه كان أول فقيه يثبت في المرحلة المعاصرة ولاية الفقيه من طريق البرهان العقلي^(٧). كما أنه قد فتح أفقاً جديداً أمام الفقه الشيعي. وكان من المؤسسين لتيار (التقريب بين المذاهب)، وهو أمر لم يكن يلقى كبير اهتمام في الحوزات الشيعية آنذاك^(٨). وكذلك فقد أولى سماحته أهمية خاصة للتبلیغ الديني في البلدان الأوروبية. وعلى الرغم من ذلك فقد كان البروجردي يتعاطى مع الشأن السياسي في الداخل باحتياط واحتراس شديد. فقد كان يراقب المسائل السياسية في البلاد بحساسية فائقة ، وكان يتعاطف مع علماء الدين السياسيين، من أمثال: السيد أبو القاسم الكاشاني، إلا أنه لم يكن موافقاً على الحركات السياسية المتطرفة، مثل: (فدائیان إسلام). ولمزيد من المعرفة حول هذا الشأن يمكن الرجوع إلى العدد الخاص لمجلة الحوزة (العددان ٤٣ - ٤٤). وهناك منْ قال بأن السيد البروجردي قد تأثر في أفكاره التجديدية والاجتماعية بأستاذه السيد محمد باقر درجه إي^(٩).

حركة فدائیان إسلام -

لم يتم التعرُّف على الأبعاد الفكرية والنظرية لـ (فدائیان إسلام) بشكل صحيح. وإن المصدر التالي يلقي الضوء إلى حدٍ ما على انتماءاتهم الفكرية:

١- آندیشه وعملکرد فدائیان إسلام (فکر ونشاط فدائیان إسلام)، لداود

أميني، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨٠هـ.

ألف السيد نواب صفوی كتاب «المجتمع والحكومة الإسلامية» عام ١٣٢٩هـ، وقد عرض فيه برنامجاً إسلامياً للمؤسسات والوزارات المختلفة في الحكومة الدينية. إن هذا الكتاب الذي كتب بعبارات بسيطة، ورؤى سطحية للفكر الاجتماعي في الإسلام، قد أعيد طبعه بمجهود السيد هادي خسرو شاهي، مع توضيحات حول شخصية السيد نواب صفوی. ويمكن الرجوع في ذلك إلى المصدر التالي:

١- فدائیان إسلام (فدائیو الإسلام)، لهادي خسرو شاهی، طهران، انتشارات مؤسسة اطلاعات، ١٣٧٥هـ.

وللتعرف على الحركة الإصلاحية للمؤسسة الدينية، مضافاً إلى كتاب «التيارات والمنظمات المذهبية والسياسية في إيران»، الذي تقدم ذكره، يمكن الرجوع إلى المصادر التالية:

١. بيست سال تکابوی إسلام شیعی در ایران (عقدین من کفاح‌الاسلام الشیعی در ایران) (١٣٤٠ - ١٣٢٠)، روح الله حسینیان، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨١هـ.

٢. برگ‌هایی از تاریخ حوزه علمیه قم (صفحات من تاریخ‌الحوزة العلمیة في قم)، رسول جعفریان، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامی، ١٣٨١هـ.

٣- گفتان سیاسی شیعه در ایران معاصر (العقيدة السياسية الشیعیة في ایران المعاصرة)، لجلال درخشة، جامعة الإمام الصادق علیه السلام، ١٣٨٤هـ.

٤. رسائل سیاسی- إسلامی دوره بهلوی (الرسائل السياسية- الإسلامية في العصر البهلوی)، ج ١، رسول جعفریان، ١٣٨٤هـ.

وفي هذا السياق دراسة التيارات الإصلاحية فيسائر الحوزات العلمية بأهمية قصوى أيضاً، وخاصة المواجهة بين تيار المتشرّعة والتيار المتحضّر في حوزة مشهد، والتي يمكن تتبعهما في المصادر المتقدمة، والوثائق التي تركت من قبل المنتدين لهذين التيارين. وقد تقدمت الإشارة إلى هذا الموضوع، والشخصيات، والمرآكز التي ينتمي إليها المتحضرون في حوزة مشهد (في قسم المتشرّعين). ولذلك لا نرى حاجة إلى التكرار. وإن هذا الجزء من التاريخ الفكري للمؤسسة الدينية بحاجة إلى تحقيق أوسع.

ما بعد رحيل السيد البروجردي —

وبعد رحيل السيد حسين البروجردي، وظهور العديد من مراجع الدين في إيران، وسعي النظام البهلوi إلى إلغاء المظاهر الدينية في المجتمع، ظهرت فرصة جديدة لتوارد التيارات السياسية على مستوى الحوزة العلمية في قم بشكل فاعل. وإن انتشار كتاب «بحث في المرجعية والمؤسسة الدينية»، (شركة سهامي انتشار، ١٣٤٠ هـ) وهو من الكتب المهمة، نموذج للحضور الفاعل لتيار التحضر في الساحة الفكرية والاجتماعية في إيران. إن بعض المؤلفين لهذا الكتاب من أهم الناشطين في هذا التيار في السنوات التالية، وقد كانوا قبل ذلك بدأوا نشاطاتهم في الصحف التجددية آنذاك، من قبيل: (الحكمة)، بإدارة فخر الدين البرقعي، (مكتب إسلام)، بإدارة ناصر مكارم الشيرازي وأخرين، (مذهب التشيع)، بجهود أكبر هاشمي رفسنجاني ومحمد جواد باهeri وأخرين. كما أن صحيفة (بعثت)، التي نشرت في تلك الأعوام (١٣٤٢ - ١٣٤٤ هـ) من قبل جماعة من فضلاء الحوزة، وبشكل سري، وقد تمت إعادة طبعها مؤخراً، تعكس المناخ السياسي الذي كان سائداً آنذاك. وللتعرف على التيارات الفكرية والاجتماعية في هذه المرحلة، والمقارنة بينها، يمكن الرجوع إلى المصدر التالي:

١. تحولات سياسي إيران اجتماعي بعد آذ انقلاب إسلامي إيران، ج ١ (التطورات السياسية والاجتماعية في إيران بعد انتصار الثورة الإسلامية، ج ١)، عروج، ١٣٨٤ هـ.

تيار التحضر وإنطلاقه الثورية الإسلامية —

إلا أن حركة الخامس عشر من خرداد تعد بداية لمرحلة جديدة لتكوين التحضر الإسلامي من الناحية النظرية والمعرفية. وفي ما يتعلق بالجهود والتقدم الفكري لهذا التيار في المرحلة المذكورة نجد أن كتاب «التيارات والمنظومات الدينية والسياسية في إيران» قد قدم الكثير من المعلومات والوثائق. وكذلك (مجموع الأعمال المدونة لتاريخ الثورة الإسلامية)، المنشورة من قبل مركز أسناد انقلاب إسلامي، وكذلك مجموعة (أنصار الإمام الخميني برواية السافاك)، والمنشورة من قبل مركز بررسی أسناد تاريخي وزارت اطلاعات، تضع بين أيدينا معلومات وثائقية في هذا الشأن.

ومضافاً إلى ما تقدم يمكن الرجوع إلى المصادر التالية:

- ١- تاريخ شفاهي انقلاب إسلامي (التاريخ الشفهي للثورة الإسلامية)، مجلدان، لغلام رضا كرياستشى، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨٠هـ.
- ٢- چهارده سال رقابت إيديولوجيك شیعه در ایران (أربعة عشر عاماً من المنافسة العقائدية بين الشيعة في إيران ١٣٤٣ - ١٣٥٦هـ)، لروح الله حسينيان، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨٣هـ.
- ٣- سه سال ستیز مرجعیت شیعه (ثلاث سنوات من جهاد المرجعية الشیعیة ١٣٤١-١٣٤٣هـ)، لروح الله حسينيان، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨٢هـ.

ولحسن الحظ فإن المصادر الفكرية لهذه الفترة متوفرة بشكل كبير، ومنها ما أعيد طبعه مراراً. وفي ما يتعلق بنشاط تيار المتحضّرين في هذه المرحلة نحصل من خلال المعلومات والوثائق الموجودة في هذه المصادر على ما يلي:

- ١- يسعى التيار المذكور في هذه الفترة إلى إعداد بنيتين تحديدين متزامنين، إلى جانب النشاطات السياسية: إحداهما: تربية كوادر متخصصة، وعلاقة بالمرحلة، بين الصفوف الحوزوية والجامعية؛ والأخرى: إعداد الأسس النظرية الازمة لتبيين الرؤية الاجتماعية للإسلام. وبعد تأسيس المدارس الحوزوية والإسلامية الحديثة، ونشر المجالات والصحف التي تحمل توجهاً جديداً، وترجمة مؤلفات المجددين من العلماء في العالم العربي، وبناء المؤسسات التحقيقية والتبلغية، وحضور المؤسسة الدينية في الأجراءات الجامعية، ودعوة الجامعيين الموالين فكريًا للتسييق والتعاون في مجال الأنشطة التعليمية في الحوزة، من جملة النشاطات الثقافية الأخرى لتيار المتحضّرين في تلك المرحلة.
- ٢- إن تيار التویر في هذه المرحلة التاريخية، تبعاً لهيمنة الماركسية والاشراكية، يجذب نحو اليسار. ولا يستثنى أكثر المتورين الدينيين في إيران من هذه القاعدة. وعليه تتخذ مواجهة تيار المتحضّرين للحداثية والتفكير الغربي في غالبيها صبغة ماركسيّة. الأمر الذي ألقى بظله تلقائياً على أدبيات التيار المتحضّر، حيث يميل إلى أسلوب اليساريّين.
- ٣- في هذا المقطع التاريخي تبدأ نقطة الانفصال والمواجهة بين التيار المتحضّر وتيار التویر الديني (التجدد الإسلامي). وطبعاً إن قصة الحرب والسلام بين هذين التيارين

طويلة جداً، وهي بحاجة إلى مزيد من التحقيق. ففي الوقت الذي كان المتشرّعون منذ البداية يقفون بشدة، وبشكل صريح، ضدّ الأفكار التجددية لتيار التویر بين المسلمين، فإن غالبية المتحضّرين كانوا أول الأمر ينظرون إليهم بحسن ظنّ، وكانوا يقومون بدعمهم معنويّاً، بل ومادياً أيضاً. ولكن هذه الانتكasaة تفاقمت، وأخذت بالاشتداد تدريجياً. ويعتبر الحوار النّقدي المحتدم بين الشيخ مرتضى مطهرى والمهندّس مهدي بازرگان وأتباعه في جامعة المهنّدين الإسلامية والمركز الطبي الإسلامي من جهة، ونقد محمد تقى مصباح اليزدي على شريعتي، التي اطلقت شراراتها من مدرسة حقاني في بداية عقد الخمسينات في الحوزة العلمية في قم، الأمر الذي أثار تياراً ضدّ أفكاره، وفي نهاية المطاف المواجهة بين الشيخ مرتضى مطهرى وعلي شريعتي في حسينية إرشاد، من بين مظاهر هذه الانتكasaة، واتضاح الهوة النّظرية بين هذين التيارين. إنّ قصة الرّسالة المشتركة لمطهرى وبازرگان في نقد أفكار شريعتي (بعد رحيله)، ومن ثم رسالّة مهدي بازرگان المستقلّة، التي كتبها بضغط من أتباعه، من الوثائق الجديرة بالاهتمام والملاحظة. وللإطلاع على جانب من الأفكار المتبادلة في هذه المواجهات يمكن الرّجوع إلى المصادر التالية:

- ١- شهيد مطهرى إفشاکر توطئه تأویل ظاهر دیانت به باطن الإلحاد ومادیت (الشهید مطهری کاشف مؤامرة تأویل ظاهر الديانة بباطن الإلحاد والمادیة)، لعلی أبو الحسنی (منذر)، دفتر انتشارات إسلامی، ۱۳۶۲هـ ش.
- ٢- نقدي بر شهيد مطهرى افشاکر توطئه تأویل ظاهر دیانت به باطن الإلحاد ومادیت (نقد کتاب الشهید مطهری کاشف مؤامرة تأویل ظاهر الديانة بباطن الإلحاد والمادیة)، لحسن یوسفی إشکوری، طهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۴هـ ش.
- ٣- دکتور شريعتي جستجوگری در مسیرشدن (الدکتور شريعتي باحث في طريق الصيرورة)، لمحمد حسين بهشتی، انتشارات بقعة، ۱۳۷۸هـ ش.
- ٤- مصباح دوستان (أصحاب مصباح)، رضا صنعتی، هماي غدير، ۱۳۸۳هـ ش.
- وللكتاب التالي قصة حول هذه الواقعه، وهي جديرة بالقراءة:
- ٥- بار دیکر شريعتي (شريعتي مرة أخرى)، لمحمد مهدي جعفری، طهران، نگاه امروز، ۱۳۸۱هـ ش.

التحول التجدیدی وظهور الشیخ مطهّری

إثر إعلان منظمة مجاهدي خلق تغيير إيديولوجيتها عام ١٣٤٥ هـ، والذي أدى عملياً بالكثير من أعضاء الكادر الرئيسيين إلى الاتجاه نحو الماركسية، حصلت انعطافات في تصاعد وتيرة المواجهة بين هذين التيارين، التي ميزت المتحضرين بشكل كامل عن سائر المجموعات اليسارية. الأمر الذي أدى حتى بالسيد محمود الطالقاني، الذي كان حتى ذلك الوقت يدعمهم بقوة. إلى اتخاذ موقف معارض تجاههم (قصة رسالة حبيسة). وطبعاً فإن استعار شرارة الثورة الإسلامية قد غطى عملياً على النزاع النظري بين المتحضرين والمتورّين الدينيين.

ومن الجدير بالذكر أن الشیخ مرتضی مطهّری عمد في سنة ١٣٥٦ هـ، ومن خلال كتابه «الحركات الإسلامية في القرن الأخير»، إلى نقد المستيرين الدينيين بشدة، غامزاً من قناعة علي شريعتي، وربما بني صدر أيضاً، معتبراً إياهم من مصاديق المجددين المتطرفين، معتبراً ذلك من (آفات النهضة). وعلق على ذلك قائلاً: «نحن في غنى عن التأسي بأمثال محمد عبده، وأقبال اللاهوري، وفريد وجدي، وسيد قطب، ومحمد الغزالى». وفي الكتاب نفسه أرجع سابقة النهضة الإسلامية إلى المؤسسة الدينية، واتهماها في الوقت نفسه بالتقدير، وعدم التنظير لها. تقبل بيّن نوعية المجتمع المثالى في نظر الحكومة، والقانون، والحرية، والثروة، والملكية، والأسس القضائية، والأخلاقية، وما إلى ذلك.

وقد أشار الشیخ مرتضی مطهّری في مقالات كتاب «حول الجمهورية الإسلامية» إلى خصائص التيار المتحضّر أيضاً. وللاطلاع على رأيه بشأن المتورّين راجع:
١. أستاد مطهّری وروشنفکران (الأستاذ مطهّری والمستيرون)، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٧٣ هـ.

٤- إن التفكير الاجتماعي في التيار المتحضّر في هذه الفترة يدور حول محورين رئيسيين: أحدهما: السعي إلى بيان منهجي لمذهب الإسلام الشامل لجميع أبعاد الحياة الفردية والاجتماعية، وبيان استقلاله عن المذاهب الغربية الحديثة. وثانيهما: السعي إلى إظهار فاعلية الأحكام والمعارف الإسلامية في إدارة المجتمع المعاصر. إن الجمع بين هاجس (الأصالة) من جهة، وهاجس (فاعلية) الإسلام على المستوى العملي من جهة أخرى، الذي

كان يدور في الغالب حول محور تفكير الحكومة الإسلامية، يشكل مضمون الحوارات النظرية لهذه الجماعة في تلك الأعوام. ومن باب المثال: يكفي الرجوع إلى المصادر التالية التي ألّفت في تلك الحقبة الزمنية:

١- حكومت در إسلام (الحكومة في الإسلام)، محمد حسيني بهشتی، ١٣٣٨هـ.

٢- سیستم حکومت اسلامی (نظام الحكومة الإسلامية)، لیحیی نوری، ١٣٤٤هـ.

٣- برنامه عمل (خطة العمل)، لجلال الدين الفارسي، ١٣٤٥هـ.

٤- جهاد وشهادت (الجهاد والشهادة)، محمود الطالقاني، ١٣٨٥هـ.

٥- إسلام وديمقراطی (الإسلام والديمقراطية)، لهادي خسرو شاهی، ١٣٧٧هـ.

٦- نظمات اجتماعی در إسلام (الأنظمة الاجتماعية في الإسلام)، علی گلزاده غفوری، ١٣٤٩هـ.

٧- طرح کلی آندیشه إسلامی در قرآن (الطرح العام للفكر الإسلامي في القرآن)، علی الحسينی الخامنئی، ١٣٥٤هـ.

٨- طرح کلی نظام إسلامی (الطرح العام للنظام الإسلامي)، علی الطهرانی، ١٣٥٥هـ.

٩- نظام حکومت در إسلام (نظام الحكم في الإسلام)، لصادق روحانی، ١٣٥٧هـ.

وفي هذا السياق تعد الأطروحة التحقيقية الشاملة التي كتبها السيد محمد حسيني بهشتی في عام ١٣٤٩هـ، كبرنامج مؤسسة تحقيقية إسلامية، خير شاهد على تکامل الفکر المتحضر^(١٠).

نواقص تيار التحضر في عصر الثورة —

٥. وعلى الرغم من ذلك فقد كان التحضر الإسلامي يعني في تلك السنوات ضعفاً جاداً في الأسس المعرفية، ولم يكن بإمكانه تلبية الحاجات الاجتماعية المستحدثة، والتي كان يطالب بها المجتمع وطبقة الشباب. وقد كان هذا الضعف يعود . من جهة . إلى

فقدان الرؤية الاجتماعية والتطبيقية في الدراسات الفقهية والفلسفية الشائعة في الحوزات العلمية، ومن جهة أخرى إلى عدم توفر المناخ السائد في الحوزات العلمية عند دخول علماء الدين في المجالات الثقافية والاجتماعية الجديدة. وقد دفع هذا النقص بهذه الجماعة إلى ترجمة واقتباس ما كتبه المستشرقون من المسلمين العرب، من أمثال: محمد عبده، وسيّد قطب، والمودودي، بل والترويج حتى لمؤلفات المتصوّرين الدينيين من الإيرانيين، من أمثال: مهدي بازرگان، وعلى شريعتي؛ وربما بسبب هذا الضعف النظري، بقي الكثير من هؤلاء الكتاب المتحضّرين حتى بداية العقد الخامس لا يستطيعون التمييز بين أطّرهم النظرية، والمطالب التي يطرحها تيار التتوير الديني.

ومن الجدير بالذكر أنه طوال هذه السنوات كان لتفكير التيار المتحضر مؤيدون كثيرون من خارج الحوزات العلمية، وبين طبقة التجار، والجماهير المتدينة. كما أخذت مجموعات من الجامعيين تميل إلى هذا التيار بعد حوادث عام ١٣٤٢هـ، وبالتالي صار لهم مكوّن سياسي. وقد كانت هيئة المؤلفين -وهم عموماً من التجار.. وحزب الملل الإسلامي -وهم في الغالب من الطلاب والمتّقنّين.. والمهديون. وهم من الجامعيين..، نماذج من هذه الجماعات. وإن المشكلة الكبيرة التي كانت تواجه جميع هذه المجموعات تكمن في غياب التفكير الاجتماعي الإسلامي، ولم يكونوا يحصلون على الدعم الفكري من قبل المؤسسة الدينية.

وهنا يجب علينا أن نشير إلى تأثير التيار التجديدي في حوزة النجف على نشر التفكير الاجتماعي بين المتحضّرين في إيران، وإن كان الحديث عن العلماء غير الإيرانيين خارجاً عن اهتمام هذه المقالة، ولكننا نكتفي بمحرد التذكير بأنه لا يكتمل التعريف بتيار المتحضّرين في إيران المعاصرة إلا من خلال التعرّف على جهود علماء من أمثال: الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، والسيد هبة الدين الشهريستاني، والشيخ محمد رضا المظفر، والسيد محمد باقر الصدر. وإن من الضروري القيام بتحقيق مستقل في معرفة التعاطي المتبادل والتعامل المتبادل بين حوزة النجف والحوّزات الإيرانية في نشر وتعزيز الفكر الاجتماعي الإسلامي. كما يمكن البحث عن الضلع الثالث من هذا التيار بين العلماء المتّجددين في الشام ولبنان، مثل: السيد محسن الأمين، والسيد عبد الحسين شرف الدين، والشيخ محمد جواد مغنية، وأخرين.

الإمام الخميني وريادة المرحلة —

وكمما هو واضح فإنّ الذي أدى إلى الحركة والتقدّم الجاد في تطوير مشروع التيار المتحضّر هي القيادة الفكرية والسياسية للإمام الخميني، الذي بدأ الدعوة إلى نظريته بعد ثورته السياسية في خرداد من عام ١٣٤٢هـ، وواصل دعوته هذه في منفاه في النجف. ويمكن العثور على ذرّوتها في سلسلة دروسه حول ولاية الفقيه سنة ١٣٤٨هـ. والملافت هذه المرّة أن يتم طرح ولاية الفقيه، بوصفها (نظرية لإدارة الدولة)، من على منبر التدريس التقليدي للفقه في النجف الأشرف، ويعمد إلى نشرها بوصفها جزءاً من كتاب فقهي. وقد تمّ حالياً جمع أكثر المطالب والوثائق الفكرية للإمام الخميني. فهناك إلى جانب الأعمال والأثار الكاملة في صحيفة النور، وصحيفة الإمام، المجموعات الموضوعية لكلمات الإمام الخميني، التي تم نشرها من قبل مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني تحت عنوان «بيان». وللاطلاع على مناخ تكوين حركته، ومعطياتها الفكرية في هذه المرحلة، يمكن الرجوع إلى كتاب (نهضت الإمام خميني)، للسيد حميد الروحاني. وطبعاً يجب مقارنة المعلومات الواردة في هذا الكتاب مع غيرها من الوثائق المستدّات.

ويمكن مشاهدة خصائص تفكير التيار المتحضّر في آراء وموافق الإمام الخميني أكثر من أيّ موضع آخر. إنّ دراسة تاريخية في كلماته: للتعرّف على مسار تكوين هذا التيار في فكر عالم شيعي، مسألةٌ مثيرةً للاهتمام. فهو لا يرى «أن من أهم أسباب انحطاط المسلمين هو ابتعادهم وغفلتهم عن تعاليم الإسلام الحقيقة، التي خلقت أنصع الحضارات الإسلامية في أكثر مراحل التاريخ ظلمة، وبلغ بأتباوه إلى قمة الرفعه والاقتدار والسيادة» فحسب^(١)، بل يرى أيضاً أنّ الخروج من هذه المعضلات إنما يكون من خلال تطبيق شامل للإسلام، وبعده ضمن إطار منظومة إسلامية شاملة، فيقول: «إن تطبيق المقاديد الإسلامية في العالم، وخاصة في المجال الاقتصادي، ومواجهة الاقتصاد الرأسمالي السقّي، والاشتراكية الشرقي، لا يتّأس إلا بتطبيق الإسلام بشكل كامل»^(٢).

إنّ أفكار ومشاريع الإمام الخميني حول الثورة الثقافية، والوحدة بين الحوزة والجامعة، واتحاد الأمة الإسلامية، ودور الزمان والمكان في الاجتهداد، وولاية الفقيه المطلقة، وأحكام الدولة، وبالتالي تفسير الحكومة، بوصفها فلسفة عملية للفقه، من

بين المنعطفات التي أدى إلى دفع عجلة التيار الإسلامي المتحضر طوال العقود الثلاثة المنصرمة، والتي لابد منأخذها بنظر الاعتبار في التعرّف على التيارات. وفي هذا السياق يمكن الرجوع إلى المصدر التالي:

١. نهضت علمي وفرهنگی آنگاه إمام خمینی (الثورة العلمية والثقافية من وجهة نظر الإمام الخميني)، جماعة من المؤلفين، قم، پژوهشگاه علوم وفرهنگ إسلامی، ۱۳۸۶ هـ.

ومن المفيد في هذا الشأن مراجعة سلسلة المقالات المنشورة من قبل المؤتمرات العالمية لإحياء فكر الإمام الخميني. وقد صدر منها حتى الآن في مجال التفكير الاجتماعي: «الإمام الخميني ودور الزمان والمكان في الاجتهاد»، و«الإمام الخميني وإحياء الفكر الديني»، وغيرهما.

ولا شك في أن تلاميد الإمام كان لهم التأثير الأكبر في بلوغ أفكار هذا التيار، حتى انتصار الثورة الإسلامية في عام ١٣٥٧ هـ. وقد كان هؤلاء في الغالب من تلاميد السيد محمد حسين الطباطبائي؛ إذ حضروا دروس التفسير والفلسفة تحت منبره. وأما العلامة الطباطبائي فيبغض النظر عن بعض المواقف فإن دوره في التكامل المعرفي لهذا التيار المتحضر جدير بالاهتمام واللاحظة، فإنه طوال حياته في قم، وعلى الرغم من معاصرته للكثير من الحوادث السياسية الحساسة في تاريخ حوزة قم، لم يسجل أي حضور عملي على الساحة السياسية. ويبدو أنه . وبغض النظر عن توقيعه على إعلان أو إعلانين بشأن الواقع الأولى من أحداث الخامس عشر من خرداد عام ١٣٤٢ هـ. قد ركز اهتمامه على التحقيق، وتعليم الطلاب، وإعدادهم^(١٣). كما أنه ليس هناك أي توثيق عن نشاطاته وموافقه السياسية في مستهل انتصار الثورة أبداً. وأما من جهة أخرى فإنه، ضمن تأليفه لتفصير الميزان، كان يخوض في المسائل الاجتماعية، حتى أضحت مصدرًا جيداً للتلامذة وأتباع هذا التيار في السنوات التالية. ومضافاً إلى ذلك فقد وفرت كتاباته الاجتماعية، التي كانت في غالبيها عبارة عن رسائل مختصرة، وبعض المقالات، مادةً جيدة للمفكرين والكتاب من الشباب، من المتسبّين إلى التيار المتحضر. ويمكن الرجوع إلى مقالات «الولائية والزعامة في الإسلام»^(١٤)، ضمن كتاب البحوث الإسلامية، انتشارات دار التبلیغ الإسلامي، ١٣٩٦ هـ. فهو وإن لم يذهب إلى ولایة الفقیہ السياسية،

ولكنه كان يؤمن بالحكومة الدينية، التي يقوم على إدارتها الخبراء من المسلمين العدول.

وفي هذا المضمار كان التأثير الفكري الأعمق للشيخ مرتضى مطهرى. ولم يقتصر إدراك الشهيد مطهرى لحساسية المرحلة، فاهتم برسم الخطوط الفكرية لهذا التيار قبل انتصار الثورة فحسب، بل كان هو السباق قبل الآخرين، في مستهل الثورة، وبعد انتصارها، وإلى حين استشهاده، في تحديد الفراغ النظري في هذا التيار، والسعى إلى ملء تلك الفراغات. وقد كان من الذين شمرُوا عن سواعدهم في بيان الحدود بين تيار المتحضّرين والمجددين، وذلك عندما أدرك ما عليه بعض المستيرين من المتدينين من الفهم الخاطئ للفاهيم الدين والأسس الإسلامية. وفي نهاية عام ١٣٥٦ـ، وضمن تحذيره من تغفل الأفكار الأجنبية باسم التفكير الإسلامي، كتب ما يلي: «إن أسلوب مواجهة هذا الخطر لا يتم عبر منعه ومقاطعته... إن المسؤولية هنا تقع على عاتقنا... إنَّ أسلوب المواجهة يتم عبر عرض هذه الموضعية بشكل صحيح، وعلى جميع المستويات، وبلغة عصرية. إنَّ على الحوزات العلمية، التي بدأت في الفترة الراهنة تخوض غمار النشاطات الاجتماعية بمثل هذا الاندفاع والحماس، أن تعي مسؤوليتها العلمية والفكرية العظيمة..، وعليها أن تدرك أنَّ الاقتصاد على الفقه والأصول لا يلبّي حاجة الجيل المعاصر»^(١٥).

ولحسن الحظ فإنَّ الأعمال الكاملة والمخطوطات، وكذلك الدراسات الموضوعية في ما يتعلق بآرائه الاجتماعية، موجودة حالياً في متناول المحققين، مما يساعد على دراسة وتحليل شخصيته ونشاطاته بشكل أفضل.

إلا أنَّ أبرز وأهم اختبار خضع له التيار المتحضّر تجلّى في انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٣٥٧ـ، ووقائع العقود الأخيرة. إنَّ أصداء الثورة الإسلامية كانت في بدايتها سياسية في الغالب، الأمر الذي غطّى على بعدها النظري. وربما تجلّت الثورة في بدايتها على الصعيد الدولي. إنَّ الإدراك الأول للمراقبين الأجانب عن الثورة الإيرانية كان في غالبيه يعتبر هذه الثورة ثورة أصولية (دينية)، وأنها كسائر الحركات الدينية، لا يمكن لها البقاء في العالم الإسلامي. إلا أنَّ كتابات أمثال: ميشال فوكو، وحامد الغار، وبرنارد لويس، وبابي سعيد، وإلى حدٍ ما نيكى كدي، وأن لمبتون، فتحت أمثلة جديدة، وآفاقاً حضارية، للثورة على العالم الغربي إلى حدٍ ما. وفي هذا البين كان دور ميشال

فوكو أسبق وأكثر عمقاً، على الرغم من انتقاداته التالية للنشاط المطرّف، الذي نسبه إلى الشوار الإيرانيين، إلا أن مقالاته الأولى قد تركت تأثيراتها على المحافل العالمية. وللتعرف على المناخ السائد آنذاك يمكن الرجوع إلى المصادر التالية:

١. إيران: روح يك جهان بي روح (إيران، روح عالم خالٍ من الروح)، لميشال فوكو، طهران، نشرني، ١٣٨٠ هـ.

٢. إيراني ها چه رویایی در سر دارند؟ (ماذا يدور في مخيّلة الإيرانيين؟)، لميشال فوكو، طهران، انتشارات هرمس، ١٣٧٧ هـ.

٣. هراس بنیادین (الفزع الأصولي)، لبابی سعید، ترجمة: غلام رضا جمشیدیها، وموسى عنبری، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٧٩ هـ.

٤. ریشه های انقلاب ایران (جذور الثورة الإيرانية)، لئیکی آر. کدی، ترجمة: عبد الرحیم گواهی، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٧٥ هـ.

وفي العقدین الأخيرین تم نشر الكثیر من الكتب حول الثورة الإسلامية وأفكارها الأساسية باللغات الأوروبية. وبغية الحصول على تعريف وتوصيف نceği لهذا النوع من المؤلفات راجع الكتاب التالي:

١. شرق شناسی نوین وانقلاب اسلامی (الاستشراق الحديث والثورة الإسلامية)، مجموعة من المؤلفین، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی وپژوهشی إمام خمینی، ١٣٨٤ هـ.

كما أن الكتاب التالي يقدم تحليلًا أساسياً لما عليه واقع الحركات في العالم الإسلامي، من خلال التأثر بالتفكير الجديد للثورة الإيرانية:

١. جنبش های اسلامی در جهان عرب (الحركات الإسلامية في العالم العربي)، لهرايد کمجیان، ترجمة: حمید احمدی، طهران، انتشارات مؤسسه کیهان، ١٣٦٦ هـ.

ولكن ربما كان أول رد فعل رسمي وعلمي لغرب تجاه الثورة الإسلامية هو المتمثّل بعقد مؤتمر (تل أبيب) العالمي. إن هذا المؤتمر، الذي تلاه الكثیر من المؤتمرات المماثلة، يُعدّ مصدراً جيداً لبيان التحيّط الذي يعني منه التفكير الغربي والصهيوني تجاه النهج الفكري للثورة الإسلامية. ويمكن العثور على ترجمة مقالات هذا المؤتمر في

الكتاب التالي:

١. تشيع، مقاومت، وانقلاب (التشيع، المقاومة، والثورة)، مجموع مقالات مؤتمر جامعة تل أبيب العالمية (١٩٨٤م)، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، هـ ١٣٦٨. ومن جهة أخرى نجد أن المصادر التي بحثت في أسس الثورة الإسلامية في إيران قد تعرضت إلى حدّ ما للأسس النظرية للتيار المتحضّر في عصر الثورة الإسلامية. ومن باب المثال: راجع:
- ١- إيديولوجي، رهيري، وفرايند انقلاب إسلامي (إيديولوجية، القيادة، ومسار الثورة الإسلامية)، مقالات المؤتمر العالمي للثورة الإسلامية، عروج، هـ ١٣٨٢.
- ٢- إيديولوجي انقلاب إيران (إيديولوجية الثورة الإسلامية)، لحميد رضا إخوان مفرد، پژوهشگاه إمام خميني وانقلاب إسلامي، هـ ١٣٨١.
- ٣- فلسفة انقلاب إسلامي (فلسفة الثورة الإسلامية)، لجلال الدين الفارسي، طهران، انتشارات أمير كبير، هـ ١٣٦٨.
٤. جرعه جاري (الشريعة المتواصلة)، مجموعة مقالات، طهران، پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، هـ ١٣٧٧.

تيار التحضر وتحليلات انتصار الثورة

إن المسألة التي تستحق الدراسة والتأمل هي مسألة المصادقة على الدستور، وفتاوى متبنيات التيار المتحضّر. ففي مسودة الدستور، التي كتبها عدد من الحقوقين، لم يكن هناك أدنى إشارة لولاية الفقيه، وإنما كان عبارة عن بيان لما ينبغي أن يكون عليه وضع المؤسسات والتشريعات بأسلوب عريق مطابق للقوانين الفرنسية والبلجيكية. والملافت أنه لم يتم استدرالك ولاية الفقيه على هذه المسودة في الشوري الثورية، بل لم ترد آية إشارة إلى هذا الموضوع حتى في النقود التي طرحت من قبل المراجع الثلاثة (الگلبایکانی، وشريعتمداری، والمرعشی النجفی). بل إن الإمام الخميني نفسه، الذي أثارستة إشكالات على هذه المسودة، لم يتطرق إلى موضوع ولاية الفقيه. ويبدو أن مسألة ولاية الفقيه قد ظهرت في مستهل تأسيس مجلس الخبراء من قبل بعض الشخصيات أو الجامعات على نحو هامشيّ، ومن ثم تم تعزيزها والتأكيد عليها من قبل الإمام

والخبراء^(١٦).

ومهما كان فإن الحماس السياسي الذي ساد الموقف بعد انتصار الثورة، بالإضافة إلى متطلبات المرحلة والظروف الاجتماعية، قد سيطر على النشاط الفكري في هذا الاتجاه، وقلل منه. إنَّ استشهاد الشيخ مرتضى مطهرى، والسيد محمد حسين بهشتى، والشيخ محمد جواد باهير، والشيخ محمد مفتح، والسيد هاشمى نجاد، وغيرهم، من الذين كان بإمكان كل واحد منهم أن يسهم نوعاً ما بشكل جاد في إثراء وتعزيز الفكر الاجتماعى، قد شكل ضربة ماحقة للأسس النظرية لهذا التيار. وقد أدى اشتغال سائر المفكِّرين في هذا التيار بإدارة الدولة إلى مضاعفة هذه الأزمة.

ظهور التيارات الفكرية داخل خط الثورة—

وبعد انتصار الثورة كانت أول المساعي الجادة لتوفير المستلزمات المعرفية في هذا التيار قد تكَوَّنت، من خلال تأسيس حركتين على هامش جامعة المدرسین في الحوزة العلمية في قم. وقد تمثَّلت الحركة الأولى بمشروع إصلاح العلوم الإنسانية الإسلامية، التي بدأت بالقيادة الفكرية للشيخ محمد تقى مصباح اليزدي، وأفضت إلى تأسيس (مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة). أما الحركة الثانية فكانت عبر تأسيس (مكتب الماجامع التمهيدية لثقافية (أكاديمية) العلوم الإسلامية)، بمحورية السيد منير الدين الحسيني الشيرازي، ودعمها معنوياً من قبل السيد حسين راستي الكاشانى.

إنَّ هاتين الحركتين قد عملتا على لفت انتباه الكثير إليهما، من خلال برنامجين مختلفين، ولكن في اتجاه واحد يهدف إلى التأسيس لقواعد علمية للحكومة الإسلامية. وقد سعت الجماعة الأولى إلى إعادة صياغة العلوم الإنسانية الإسلامية من طريق نقد النظرية الغربية في هذه الفروع الدراسية، وتقديم النظرية الإسلامية بدليلاً عنها. وأما الجماعة الثانية فقد اعتبرت العلوم الإنسانية الراهنة منبثقَة في أساسها عن الفلسفة المادية، وعليه فإنها تسعى إلى تأسيس علوم مختلفة تماماً عن العلوم الغربية. وبسبب عدم تاغم نشاط هاتين الحركتين مع المناخ السائد في جامعة المدرسین فقد ابتعدا بالتدريج عن هذه الجامعة.

ظهور حركة الفقه المتقدم في مواجهة جماعة المدرسین -

وفي تلك السنوات بدأت حركة ثالثة بالظهور تدريجياً في الحوزة العلمية في قم. وقد بدأت منذ البداية بمواجهة جامعة المدرسین في الحوزة العلمية في قم علانية.. وقد عرف أتباع هذه الحركة في بداية أمرها بأنصار (الفقه المتقدم). وقد أعلنت هذه الحركة عن وجودها من داخل (مكتب الإعلام الإسلامي لحوزة قم العلمية)، من خلال إصداراتها مجلة (الحوزة)، ثم أخذت تحول تدريجياً . من خلال تأسيس مجموعات دراسية . إلى مركز فكري وثقافي يعمل على صيانة أفكار الحكومة الإسلامية. ومن الجدير بالذكر أنّ بداية الحركة الفكرية لمكتب الإعلام قد اقتنوا تأسيس (المكتبة السياسية في الحوزة)، على يد السيد مهدي الهاشمي، ومنْ كان على شاكلته الفكرية. وقد أدى تطبيقهم بكيان الحوزة العلمية إلى الوقوف بوجه المكتب، حتى أخذت جماعة مهدي الهاشمي بالابتعاد عن المكتب تدريجياً، وواصلت نشاطها من خلال الارتباط بمكتب الشيخ حسين علي منتظري، الذي كان يُعتبر آنذاك نائباً للإمام الخميني. ومهما كان فإن مجموع النشاطات العلمية لمكتب الإعلام انسجم فيما بعد في إطار (مركز الدراسات والتحقيقات الإسلامية). ويمكن القول: إنّ هذه الحركة قد حظيت في سنواتها الأولى بدعم محمد رضا الحكيمی، والشيخ أكبرهاشمي رفسنجاني، على مستوى كبير. وربما أمكن تلخيص الغاية الأساسية لهذه الحركة في ضرورة نقد وإعادة النظر في العلوم الإسلامية المتداولة، وخاصة علم الفقه؛ للوصول إلى أساليب ناجحة في إدارة الحكومة والمجتمع. وقد كان لهذه المجموعة طوال نشاطها التأثير الأكبر على المناخ التقليدي في الحوزة، وفتح آفاق جديدة للنشاط الفكري بين الفضلاء والشباب.

إنّ هذه الحركات الثلاث، التي تعدّ حالياً من أهمّ الحركات من ناحية تأثيرها على التفكير الاجتماعي للتيار المتخضرّ، قد عملت طوال العقود المنصرمين . بموازاة بعضها . على نشر نشاطاتها، وتطوير وتمكيل نهجهم الفكري. وأما في ما يتعلق بالحركة الأولى فتوجب الإشارة إلى أنّ محمد تقى مصباح اليزدي يعدّ من رواد التيار المتخضرّ قبل انتصار الثورة. وقد ابتعد بالتدرج عن القيادة المباشرة لمكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة. ومن خلال تأسيس (المركز الثقافي لباقر العلوم^{الثالثة})، ومن ثم (مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والتحقيقية)، واصل ذات النهج الفكري الأول في الغالب، من

خلال إقامة الدورات التعليمية على مستوى عالٍ في العلوم الإنسانية، وكذلك القيام ببعض التحقيقات في هذا السياق.

وفي ما يتعلّق بمؤسسة الإمام الخميني التعليمية والتحقيقية، والمكتب التسليطي بين الحوزة والجامعة، الذي ارتفع في الوقت الراهن إلى المؤسسة التحقيقية بين الحوزة والجامعة، بإدارة علي رضا أمراً في، فإنَّ فهرسة الكتب المنشورة، وعنوانين المشاريع المطروحة، وكذلك الرسائل المناقشة، لخير معين للتعرف على معطياتهم النظرية. كما أنَّ مجلات الحوزة والجامعة، والبحوث الاقتصادية، والمعرفة، والمعارف الفلسفية، وسلسلة الكتب التعليمية (تاريخ إيران المعاصر)، توضحُ أبعاد نشاط هاتين المجموعتين. وكما تقدّم فإنَّ أكثر النشاطات العلمية لهذه الحركة قد اقتصرت حتى الآن على نقد وتطوير نظريات العلوم الإنسانية الإسلامية، ولكن في السنوات الأخيرة بدأت جهود جديدة من أجل بيان الأسس الفلسفية، ومعرفة مناهج العلوم الإنسانية. وإنَّ لكل واحدة من هاتين المؤسستين منشورات تخصّصها.

إلا أنَّ نشاطات المكتب الثقافي للعلوم الإسلامية قد اتجهت من الناحية الكمية. خلافاً للحركة الأولى - نحو الأفول، وخرجت بالتدرج عن المباحث الاقتصادية، واتجهت نحو البحوث الفلسفية الأساسية والمنهجية، التي تعدّ في رأي هذه الجماعة الأصل في فصل التفكير الإسلامي عن التفكير الغربي، وذهبت الغاية بالتدرج إلى ما هو أبعد من التأسيس للعلوم الإسلامية الحديثة، وأسلمة جميع فروع العلوم، ابتداءً من العلوم التجريبية، إلى الفلسفة، والمنطق. إنَّ هذه الجماعة تعتقد حالياً أنها قد توصلت من خلال التأسيس لفلسفة جديدة إلى أساليب تطبيقية في العلوم، وصياغة أمثلة للإدارة، والسيطرة الخارجية. وتُشرَّر أكثر أعمال المكتب الثقافي بشكل داخلي. ومن بين الأعمال المنشورة يمكننا أن نشير إلى كتاب «النظام المعقول»، لعلي رضا پروزمند، كيهان، ۱۳۷۸هـ؛ و«العلاقة المنطقية بين الدين والعلوم التطبيقية»، لعلي رضا پروزمند، أمير كبير، ۱۳۷۶هـ. ليس لهذا المكتب صحيفة خاصة، ولا يمتلك دار نشر مستقلة. وقد نشرت بعض أعماله بواسطة (مؤسسة فجر ولایت الثقافية). إنَّ المسؤولية الراهنة لهذا المركز الثقافي تقع على عاتق السيد مهدي مير باقری.

وأما في ما يتعلّق بالحركة الثالثة فيجب القول: إنَّ مكتب الإعلام الإسلامي في

الحوزة العلمية في قم، إلى جانب مركز الدراسات والتحقيقات الإسلامية، قد عمد إلى تطوير مراكزه التحقيقية في كلٌ من: قم؛ وخراسان؛ وأصفهان. وقام كذلك بتأسيس (مؤسسة باقر العلوم التعليمية)، والتي ارتفت حاليًا إلى (جامعة باقر العلوم)، بإدارة حميد پارساني. وقد تمركز في الآونة الأخيرة مجموع مراكز المكتب التحقيقي في قالب مؤسسة تحقيقية جامعة، تحت عنوان (مركز تحقیقات العلوم والثقافة الإسلامية). ويمكن العثور على الأفكار والمدارك الفكري لهذه المجموعة من خلال فهرس الأعمال المنشور من قبل هذا المركز التحقيقي. وإن صحف «الحوزة»، و«نقد ونظر»، و«العلوم السياسية»، و«الفقه»، و«تاريخ الإسلام»، و«التحقيقات القرآنية»، و«پیام زن»، و«پگاه حوزه»، تعكس الواقع الفكري لهذه الحركة. ومن بين الصحف المتقدمة يجب التوبيه إلى مجلة (الحوزة)، ودورها الخاص في عقد الستينات، من خلال طرحها للأفكار الدينية الحديثة، والتمهيد لإجراءات الإصلاحات الحوزوية في إطار الحكومة الإسلامية^(١٧). وقد عمد قائد الثورة مؤخرًا إلى تعريف مكتب الإعلام الإسلامي بأنه (نموذج التوبيه في الحوزة)، مؤكداً على دوره المؤثر في الحوزة العلمية.

وقد ظهرت خلال العقد الأخير بعض الحركات الصغيرة في حوزة قم العلمية إلى جانب الحركات الثلاث المتقدمة. وهي: مؤسسة الإمام الرضا للمعارف الإسلامية، بإدارة محمد عبد الهياني؛ مؤسسة طه الثقافية، بإدارة علي رضا أميني؛ مكتب المرأة للدراسات والتحقيقات، التابع لإدارة الحوزة العلمية النسوية، وبإدارة محمد رضا زيبائي نجاد؛ مؤسسة بيت العقل، بإدارة مهدي هادوي طهراني.

لم يقتصر التيار الفكري المعاصر بعد انتصار الثورة على هذه الحركات المذكورة فقط. فقد كانت دروس المقالات الإيديولوجية في الحزب الجمهوري الإسلامي من قبل السيد محمد حسين ليهشتى، والتعليمات الفكرية والفلسفية لمحمد تقى المصباح اليزدي في إطار التعريف بالمنظومات المعرفية، وبعد ذلك خطبه في صلاة الجمعة في طهران حول الفكر السياسي والحقوق في الإسلام، وكذلك الدروس الفقهية للشيخ حسين على منتظرى في حوزة قم العلمية في إطار بيان مساحة الحكومة الإسلامية، وخطب الشيخ علي أكبر هاشمى رفسنجانى في صلاة الجمعة حول العدالة الاجتماعية في الإسلام، ودروس ومؤلفات الشيخ عبد الله جوادى الآملى في موضوعات مثل: أسس الحكومة

الإسلامية، وحقوق الإنسان، وشخصية المرأة، ومؤلفات ومقالات محمد رضا الحكيمي حول التفكير الاجتماعي في الإسلام، ومؤلفات علي صفائى الحائري في باب الفهم الاجتماعي والتربوي للمفاهيم القرآنية، ومؤلفات عباس علي عميد زنجانى في مجال بيان الفقه السياسي والأبعاد الحقوقية للحكومة الإسلامية، قد سمعت بأجمعها . رغم الاختلاف في أوجه النظر . إلى بيان الأطر النظرية لتفكير التيار المتحضر في مرحلة تأسيس الجمهورية الإسلامية. وكان من المفترض في تحقيق يبتغي التعريف باليارات أن يبيّن الخطوط الاجتماعية الفكرية في الشخصيات المذكورة، وتصنيفها ضمن طيف واحد.

تمثل الحوزة العلمية في قم في الوقت الراهن المركز الأساس للتيار المتحضر، وإن كان هناك أيضاً بعض الناشطين والمنظرين في هذا المجال في الحوزات الأخرى، وكذلك في الجامعات أيضاً. وقد كانت هناك بعض الجهود من خارج الحوزة في قالب التكتلات السياسية، ولكنها لم تحصل على نجاح يذكر في القيام بالدراسات النظرية، رغم ما بذلته من الجهد والإصرار الكبير في هذا السياق. وفي هذا المجال يجب أن نذكر على وجه التحديد (الحزب الجمهوري الإسلامي)، و(منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية). وإن المجموعة الأولى، التي تعد التجربة الحزبية الأولى للتيار المتحضر، بعد (هيئة الائتلاف الإسلامي)، قد اتجهت نحو الزوال بعد تفجير مقر الحزب الجمهوري، واستشهاد السيد بهشتى، الذي كان يمارس دور الرعامة الفكرية لهذا الحزب. وقبل مدة طويلة من الإعلان رسمياً عن توقيف نشاط هذا الحزب كان يواجه حالة من الركود والعزلة من الناحية الفكرية. وللتعرف على أنشطة الحزب الجمهوري الإسلامي، برواية مؤسسيه، يمكن الرجوع إلى المصدر التالي:

١. تشكل فراغ، مروري بر يك دهه فعالیت حزب جمهوری إسلامی (التكتل الشامل، جولة على عقد من نشاط الحزب الجمهوري الإسلامي) (أربعة أجزاء)، لعبد الله جاسبى، مكتب تحقیقات وتدوین تاریخ الثورة الإسلامية، ١٣٨٢ هـ ش فما بعد.

وأما الجماعة الثانية، أي منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية، فقد صعد نجمها في أول الأمر من خلال تقديم التحليلات السياسية والنظرية في مناخ مليء بالفراغ الفكري بين التيار المتحضر، ولكن بعد ظهور الخلاف الحاد بين أعضائها الرئيسيين، الذي كان

يعود بجذوره إلى معرفتهم الدينية وأفكارهم الاجتماعية. وقد أخفقت هذه التجربة للتيار المتحضر أيضاً. وفي الحقيقة فإن ظهور هذا الخلاف يعود إلى الوقت الذي بدأ فيه ممثل الإمام الخميني في المنظمة، حسين رasti الكاشاني، وهو عضو في جامعة المدرسین في الحوزة العلمية في قم، بطرح أفكاره في ولاية الفقيه، وكيفية إدارة الكيان السياسي الإسلامي. وقد أدت هذه البحوث إلى مخالفة جماعة من الأعضاء الأساسيين في هذه المنظمة، وبالتالي اضطرارهم إلى الاعتزال. وفي أواخر عام ١٣٥٩ هـ ش عمد أنصار ممثل الإمام، أي الذين يميلون إلى التيار المتحضر، إلى إدارة المنظمة، ونشر أعمالهم، دون وضع شعار منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية. وبسبب ضعف التنظيم، وانعدام المادة النظرية من جهة، وانتساب أكثر ما تبقى من الأعضاء إلى حرس الثورة وسائر الأجهزة من جهة أخرى، فقد بادر ممثل الإمام سنة ١٣٦٥ هـ ش إلى رفع عريضة إلى الإمام يسأله فيها تعطيل هذه المنظمة. وقد وافق الإمام، فتم الإعلان عن تعطيل المنظمة رسمياً^(١٨). ولكن - كما تقدم - فإن هذه الجماعة نفسها، التي اعتزلت المنظمة، أعادت فتحها في عام ١٣٧٠ هـ ش، وأخذت تقترب - بالتدريج - من تيار التجديد الإسلامي.

وفي ما يتعلق بالمحيط الخارج عن الإطار الحوزوي تعد (جامعة الإمام الصادق) حالياً، بإدارة محمد رضا مهدوي كنی، نموذجاً من المراكز الفكرية للتيار المتحضر. وأما (مدرسة الشهيد مطهری العليا)، بإدارة محمد إمامی کاشانی، و(الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)، بإشراف عباس واعظ طبسی، فتأتيان في الدرجة الثانية من الأهمية. وفي السنوات الأخيرة أخذت (مؤسسة الثقافة والفكر الإسلامي)، بإدارة علي أكبر صادقی رشاد، وإلى حد ما (مؤسسة العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية)، بإدارة مهدی گلشنی، تعتبران أيضاً من المؤسسات التي تتبع هذا الاتجاه الفكري. وقد نشرت في هذا السياق الكثير من المؤلفات. وإن مجلات من قبيل: كتاب النقد، وقباسات، والاقتصاد الإسلامي، والفقه والحقوق والذهن، من جملة إصدارات (مؤسسة الثقافة والفكر الإسلامي). كما تعد: الرسالة الصادقة، والعلم السياسي، التابعة لجامعة الإمام الصادق، من الأعمال المهمة في هذا المجال.

والى جانب هذه المجموعة يجب التذكير ب (مؤسسة الإمام الخميني والثورة الإسلامية للأبحاث)، إلى جانب مؤسسة (تنظيم ونشر أفكار الإمام الخميني)، التي

أضيفت بالتدريج إلى مراكز الأبحاث الأساسية، وتحولت إلى مركز للتنظير بشأن التيار المتحضر، مع نزعة مختلفة عن سائر المجموعات المتقدمة. ومن الطبيعي أن المؤسسة الأخيرة كانت تدعم التيار الأول. أي تيار التجديد الإسلامي. أيضاً.

وهنا لابد لنا من التقويه إلى دور قائد الثورة في توسيع وتعزيز التفكير المتحضر، وخاصة في أواخر عقد السبعينيات فما بعد. فقد كان سماحته يعد واحداً من المنظرین والمفكّرین في هذا التيار في العقد الرابع والخامس، وأما بعد تصدّيه لمنصب قيادة الجمهورية الإسلامية فقد عمد، ضمن دعمه للأسس العلمية والبحوث الدينية في البلاد، إلى تحويل التفكير في التيار المتحضر، من خلال طرح أفكار من قبيل: الغزو الثقافي، وأسلمة الجامعات، وحركة التحرر الفكري، وثورة المعلومات، والهندسة الثقافية، والتنمية الإسلامية، وما إلى ذلك، إلى تيار قاعل في الحوزة والجامعة. ومع الرجوع إلى مجموعة الأعمال الكاملة وخطبه يمكن الرجوع أيضاً إلى المصدر التالي:

١. نهضت نرم أفراري أز نگاه مقام معظم رهبري (ثورة البرمجيات من وجهة نظر سماحة قائد الثورة)، لمجموعة من المؤلفين، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ إسلامی،

١٤٨٦ هـ . ش.

العلاقة بين التيار المتحضر وتيار التجديد الديني بعد الثورة —

وأما المسألة الختامية في بحثنا عن تيار التجديد والتيار المتحضر فهي تدور حول دور الثورة الإسلامية في عملية الفصل بين هذين التيارين. إذا كانت حادثة المشروطة قد حولت اختلاف الرؤى بين المتأولين العلمانيين وبين علماء الدين إلى مواجهة بينهما فإن الثورة الإسلامية قد مارست نفس الدور في ترسیخ الاصطفاف بين المتأولين الدينيين وعلماء الدين، وخاصة التيار المتحضر. وكما تقدم فإنه منذ العقد الرابع ظهرت بوادر أزمة بين هذين التيارين، ولكن هذا الخلاف بقي محصوراً بين الخاصة والنخب، وكان أكثر أعضاء التيارين منسجمين ومتافقين حتى انتصار الثورة، ولم تكن تلك الخلافات لتشكل أمراً مهماً لقادة التيارين. وربما أمكن القول بأن امتياز الإمام الخميني عن اتخاذ موقف تجاه الدكتور علي شريعتي، وغيره من المتأولين الدينيين، من أهم الأسباب التي أبقت

الشيخ الإيديولوجي بين التيارين طي الكتمان.

إلا أن الساحة العملية للحكومة في الجمهورية الإسلامية حالت دون ظهور أية بوادر للمماشة وضبط النفس، فظهرت ألسنة نار الخلافات السياسية التي كانت كامنة تحت ركام من الرماد. وقد كان انتخاب المهندس مهدي بازرگان، وظهور الخلاف داخل (شورى الثورة)، نقطة البداية لهذه المواجهة. وقد عمد المهندس مهدي بازرگان، بعد استقالته من منصب رئيس الوزراء في الحكومة المؤقتة، إلى شرح جذور هذا الاختلاف الفكري في مؤلفاته بالتفصيل. ومن باب المثال: راجع:

١- انقلاب در دو حرکت (الثورة في حركتين)، مهدي بازرگان، بي جا، ١٣٦٣ هـ.

٢- جزوء، تفصيل وتحليل ولايت فقيه، کتیب (تفصيل وتحليل ولاية الفقيه)، حرکة الحرية في إيران، ١٣٦٧ هـ.

٣- خدا وآخرت هدف بعثت آنبااء (الله والآخرة الغاية من بعث الأنبياء)، مهدي بازرگان، رسـا، ١٣٧٧ هـ.

ومن جهة أخرى تعرض الشيخ هاشمي رفسنجاني إلى هذه المواجهات والخلافات في مذكراته، إلا أنه . خلافاً للمهندس مهدي بازرگان . لم يؤكد على الخلافات الفكرية، وحدّد الخلاف بالمساحات السياسية فقط.

إن المصادقة على فقرات من القانون الأساسي والدستور، وخاصة ما كان منه متعلقاً بولاية الفقيه، ودور الدين في الحكومة، وكذلك طرح مسألة القصاص، أشارت اعتراف حركة الحرية (نهضت آزادي)، وسائر المتورّين الدينيين. ومن جهة أخرى فإن أبو الحسن بنی صدر، الذي كان حتى ذلك الوقت يتظاهر في كتاباته بأنه بعيد عن تيارات التجديد، وأنه مؤمن بأفكار الحكومة الإسلامية، عمد فور تسلمه منصب رئيسة الجمهورية إلى مخالفته التيار الأصولي. وبادرت منظمة مجاهدي خلق إلى اغتنام الفرصة، فقامت بدعم بنی صدر، محدثة فتنة الثلاثين من شهر تیر من عام ١٣٦١ هـ. وبذلك عمدت الجماعة الثانية من تيار المتورّين الدينيين إلى فصل نفسها عن التيار المتحضر، الذي كان آنذاك ممسكاً بزمام إدارة الجمهورية الإسلامية.

وبعد نشر الدكتور عبد الكريم سروش سلسلة مقالاته في مجلة (كيهان

فرهنگی)، من أردیبهشت ۱۳۶۷ و حتی خرداد ۱۳۶۹ هـ ش، تحت عنوان (قبض و سلط تیوریک شریعت)، ظهرت مساحة جديدة من المواجهة بين تيار المجددین والتيار المتحضر. الأمر الذي جرف جماعة من الشباب، الذين كانوا حتى ذلك الحين يصنفون أنفسهم في خانة المدافعين عن ولایة الفقیه، نحو سروش، والذین هم على شاكلته الفکریة، من الذين كانوا يظهرون أنفسهم بوصفهم من أنصار الحكومة الديمقراطیة الدينیة. وقد شکلت هذه الانتكاسة المرحلة الثالثة من المواجهة بين هذین التیارین. وقد كانت هذه المرحلة من أكثر المراحل خصباً وغزاراً من ناحية الإنتاج الفکری والعطاء العلمی لکلا التیارین، فلم يقتصر الأمر على رفع مستوى الأعمال الفکریة، بل وأعطت المرحلة زخماً ودفعاً قوياً للإعداد الفکری لدى کلا الطرفین.

ويمکن العثور على النقطة الرابعة لاتساع الشرخ في الجدل السياسي المحتدم بين مجموعتين تابعتين للمؤسسة الدينیة، وهما: (جامعة روحانیت مبارز)، و(مجمع روحانیون مبارز). إن هذا الجدال، الذي بلغ الذروة في الدورة السابعة من انتخابات رئاسة الجمهورية الإسلامية (الثاني من خرداد عام ۱۳۷۶ هـ ش)، أدى إلى ائتلاف المتصورین الدينیین مع مجمع روحانیون مبارز، الذي يتکون أعضاؤه من التیار المتحضر، وكذلك حزب کارگزاران سازندگی، المقرب من أكبر هاشمی رفسنجانی، الأمر الذي أدى إلى امتزاج تیار التویر الدینی بآراء هذه المجموعة من القوى الثوریة. وقد أدى هذا الأمر إلى ظهور مقدمات الردة لدى بعض من عناصر التیار المتحضر، والتحاقهم بالمتورین الدينیین. وفي هذا السیاق لا يمكن تجاهل اعتزال الشیخ حسین علی منظري عن خلافة القيادة، وكذلك لا يمكن إنكار دوره في الأعوام السابقة على ذلك. وإن الحوادث الأخيرة، وخاصة تلك التي تلت المرحلة التاسعة من انتخابات رئاسة الجمهورية، والتي تکشفت عن إخفاق سیاست الإصلاحین، تکشفت عن إعادة النظر الجزئی في الائتلاف السياسي - الفکری لتيار الإصلاح. وفي حدود علمنا قلماً أخضعت التغيرات والتطورات الفکریة في هذه المرحلة لدراسة محابدة وغير سیاسیة.

وعلى هذا النحو بلغت المواجهة بين التیار المتحضر وتيار التجدد، المتداة لعقود، ذروتها في هذه السنوات. ويبعد أن الأسس الفکریة والمعرفیة لهذا النزاع قد بقيت مطوية خلف الستار بعد اختلاط الدوافع السیاسیة.

تنویہ بالتیارات الآخری۔

تحدّثا حتى الآن عن التيارات التي تدخل بشكل من الأشكال في الاتجاهات الثلاثة المتقدمة. ولكن هناك، في الأقل، تياران آخران أيضاً. وكان لهما في العقود الأخيرة تأثير على مناخ التفكير الاجتماعي في إيران. فلابد من بيان موقعهما أيضاً في هذا التحقيق، الذي يتوجّي معرفة التيارات.

إن إحدى هاتين المجموعتين يتمثل في فئة عُرفت بالتيار التقليدي (transcendentalism). وإن مؤسس هذه الحركة الفكرية هو عارف ألماني يدعى فريتهوف شوان، الذي قاد بعد إسلامه حركة تدعو للعودة إلى السنن العرفانية العربية، التي اعتبرها جوهر الأديان الإلهية. إن هذا التيار؛ وبسبب المواجهة، وفقد التطور، والدعوة إلى التراث الديني التقليدي، يشبه تيار المتشرعة. وغاية ما هناك أنهم -بدلًا من الشريعة الدينية- يستخدمون مفردة العرفان والمعنى الدينية ملادًا للإنسان عندما تضيق بهم السبل في العالم المعاصر. إن الشخصية البارزة في هذا التيار تمثل بـ(حسين نصر)، الذي كان له الكثير من التلاميذ والأتباع، رغم عدم تواجده في إيران بعد انتصار الثورة. ومن جملة الشخصيات في هذا التيار يمكن الإشارة إلى: (مارتن لينغز)، و(رينه غينون)، و(آناندا كومارا سوامي). كما كان لأشخاص مثل: (هنري كوربن)، و(وليم شيتيك)، و(توشيهيكو إيزتسو)، التأثير الكبير في الترويج لهذا التفكير، على الرغم من أنهم لم يكونوا من التقليديين بالمعنى الخاص. وللتعرف على مواقف التقليديين يمكن الرجوع إلى المصادرين التاليين:

١. خرد جاوید (العقل الخالد)، مجموعة من المقالات في مؤتمر نقد التجديد من وجهة نظر التقليديين المعاصرین، جامعة طهران، ۱۳۸۲ هـ.

٢. در غرب غربی (غريب في الغرب)، السيرة الذاتية للسيد حسين نصر، بقلمه.
في كتاب (خرد جاوید) نشرت مقالة تحت عنوان: النزعة التقليدية والأصولية
(سنت گرائی وبنیاد گرائی)، لكاتبها: شهرام بازوکی. وقد تعرّضت لالفوارق بين التيار
التقليدي وتيار المتشرعة، ولو جود الفوارق الجوهرية بين هذين التيارين عمدنا إلى عدم
إدراج التيار التقليدي ضمن تيار المتشرعة. وحيث إنَّ التيار التقليدي لا يقدم رؤية واضحة
حول كيفية تحسن الحياة الاجتماعية، وبكتفي، بمجرد نقد التطور وتبعاته، فقد

آخر جناه عن التقسيمات الأصلية في التفكير الاجتماعي الديني.
إن بعض مؤلفات السيد حسين نصر ذات الصلة بموضوع الفكر الاجتماعي عبارة عن:

١. إنسان وطبيعت، بحران معنوي إنسان متجدد (الإنسان والطبيعة، الأزمة الروحية للإنسان المتجدد)، طهران، دفترنشر فرهنگ إسلامی، ۱۳۷۹ هـ ش.
- ٢- إسلام وتقنای انسان معاصر (الإسلام وأزمة الإنسان المعاصر)، دفتر پژوهش ونشر سهروردی، ۱۳۸۱ هـ ش.
٣. نیاز به علم مقدس (ال الحاجة إلى العلم المقدس)، طه، ۱۳۷۸ هـ ش.

وفي هذا السياق كان لترجمة أعمال (رينه غينون) في السنوات المنصرمة تأثير كبير على الساحة الفكرية في إيران، وخيم على فضاء نقد التفكير الاجتماعي المعاصر.

ومن بين المؤلفين في العقود الرابع والخامس هناك من تأثر بهذا التيار الفكري، من أمثال: داريوش شابيكان، وإحسان نراقي. وقد مال كلاهما بالتدريج نحو م العسكر التجديد العلماني. ومع إعلانهما التوبة عن ماضيهما فقد امتنعا عن نقد التطور بشكل جذري. وأما في ما ي يتعلق بالمؤلفين المعاصرين، من الذين ينتهيون لهذا النهج الفكري، يمكننا أن نشير إلى: غلام رضا أعوانی، وشهرام بازوكی، ومحمد بنائي مطلق، وأخرين.

ومنذ ربيع عام ۱۳۵۴ هـ ش تم إصدار نشرة تحت عنوان: (جاویدان خرد)، بإشراف السيد حسين نصر، من قبل (أنجمن شاهنشاهی فلسفه إیران)، باللغات الأوروبية والفارسية والعربية. وقد استمرت حتى عام ۱۳۵۶ هـ ش. وقد غيرت هذه المؤسسة المذكورة، التي كانت تعدّ من أهم مراكز التيار التقليدي في إيران، اسمها بعد انتصار الثورة، وأصبحت تعرف بمركز الحكمة والفلسفة، وهي تعرف حالياً بمؤسسة پژوهشی حكمت وفلسفة، وهي كذلك من المراكز العلمية التي تروج لهذا النهج الفكري.

والمجموعة الأخرى التي يجب علينا أن نذكرها هنا هم أنصار السيد أحمد فردید. فقد ألف الكثیر من الكتب، وأثار في جيل واسع من الجامعيین المسلمين طوال العقود الأربعية المنصرمة. وقد كان متأثراً بالفلسفه الوجودية لمارتن هайдغر (الفیلسوف الالماني

المعاصر)، ومناخ ما بعد الحداثة، فانتقد الثقافة الغربية بشدة، ودعا إلى قراءة جديدة في العرفان والفلسفة الإسلامية، ورفع شعار العودة إلى الهوية الإسلامية في العقد الرابع والخامس. وللتعرف على النهج الفكري لفرديد يمكن الرجوع إلى المصادر التالية:

١- آراء وعقائد سيد أحمد فرديد ، مفردات فرديدي (آراء وعقائد السيد أحمد فرديد، مفردات فرديد)، موسى ديماج، نشر علم، ١٣٨٣هـ.

٢. ديدار فرحي وفتحات آخر الزمان (لقاء فرحي وفتحات آخر الزمان)، بمجهود: محمد مدد پور، نظر، ١٣٨١هـ.

٣- نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی (رؤیه جدیده فی اسس الحکمة الانسیه)، لعباس معارف، رایزن، ١٣٨٠هـ.

٤- هویت اندیشان و میراث فکری احمد فرديد (معرفه الهوية والتراث الفكري لأحمد فرديد)، لنصور الهاشمي، طهران، انتشارات كوير، ١٣٨٣هـ.

إن المؤلفات التي كتبت في الآونة الأخيرة في نقد أفكاره تزيح الستار عن جوانب أخرى من شخصيته وتداعياته الفكرية. ومن أبرز تلك المقالات، مقالة داريوش آشورى، وعنوانها: (أسطورة هاي فلسفه در ميان ما)، في صحيفة إيران، مهر عام ١٣٨٣هـ؛ ومقالة بيجن عبد الكريمي، بعنوان: (میراث السيد احمد فرديد)، في صحيفة إيران، فروردین عام ١٣٨٥هـ. وإن مجموع هذه المقالات والكتابات، التي لا تخلو في غالبيها عن الانحياز غير العلمي، قد تم نشرها في مجلة (آینه اندیشه)، العدد الرابع، من السنة الماضية، من قبل معاونية التحقيق في مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية في قم المقدسة.

لقد استقطب السيد احمد فرديد الكثير من الأشخاص في العقد الرابع. بل إن أشخاصاً من قبيل: (داريوش آشورى)، و(داريوش شایکان)، اللذين ارتدوا عنه في ما بعد، وأكثرا من نقهه، كانوا يعتبران آنذاك من أتباعه وأشياعه. ومن بين كتاب مرحلة ما قبل الثورة يمكن الإشارة بشكل خاص إلى شخصية (جلال آل احمد)، الذي كان متأثراً بأفكار فرديد في كلّ من كتابيه: «الاستغراب (غرب زدگي)»؛ و«در خدمت وخیانت روشنفکران». ويقال: إن علي شریعتی قد تأثر في بعض كتاباته حول الهوية، من قبيل: العودة إلى الذات، وأليناسيون، وماشينيسم، بأفكار احمد فرديد، بشكل مباشر أو

غير مباشر. ولكن لا يوجد أي شاهد على وجود أي ارتباط بينهما. أما أهم المؤلفين المعاصرین في هذا المجال حالياً فهم: رضا داوري أردکانی، ومحمد مدد بور، وعباس معارف، وموسى دیباچ، ومحمد رضا ریخته گران. ومن بين هؤلاء كان رضا داوري الأكثر تأثيراً على المناخ الفكري بعد انتصار الثورة. وللتعرف على آرائه يمكن الرجوع إلى المصادر التالية، التي تعكس أحد ثُقَارَه:

١- رساله در باب سنت وتجدد (رساله في التقليد والتجديد)، لرضا داوري أردکانی، طهران، نشر ساقی، ١٣٨٤هـ.

٢- ما وراء دشوار تجدد (نحن والطريق الصعب إلى التجديد)، لرضا داوري أردکانی، طهران، نشر ساقی، ١٣٨٤هـ.

إن مجموعة الكتابات النقدية بين رضا داوري وعبد الكريم سروش في بدايات العقد السادس . وقد تم نشرها في مجلة کيهان فرهنگی (من فروردین عام ۱۳۶۲هـ، العدد الأول فما بعد) . تبين بوضوح الفوارق بين هذه الجماعة وجماعة تيار التجديد المسلمين.

وبمجهود من شخصيات هذا التيار؛ وبسبب من الفراغ التنظيري الديني بعد انتصار الثورة، أبدى الكثير من جيل الشباب في عصر الثورة رغبتهم في هذا المجال وإن الذي كان يدعو إلى انجذاب الجماعة الثورية إلى أفكار فردید هو انتقاداته اللاذعة والمتطرفة للثقافة الغربية والتجددية. وكان السيد مرتضى آوینی، وأخرون، من هؤلاء الأشخاص. وقد نشرت هذه الجماعة عام ١٣٧٣هـ صحيفه بعنوان: (شرق)، ولكنها لم تستمر طويلاً.

إن هذه الجماعة؛ حيث كانت تروج بشكل من الأشكال للعودة إلى الماضي، فهي أقرب إلى تيار المتشرّعة؛ ولدخولها مع التيار المتحضر في حوار نقدی مطالب بتجاوز مرحلة الحداثة فهي أشبه من هذه الناحية بالتيار المتحضر. ولكن يبدو لنا أنهم حيث لم يتوصّلوا في النهاية إلى تفكير اجتماعي، ولم يقترحوا نهجاً واضحاً وبناءً لحلّ هذه المسائل، فإنهم يخرجون عن مساحة هذه المقالة، وينبغي التعرّض لهم في معرفة التيارات إلى جانب سائر التيارات الأخرى. ومن الطبيعي أنه في بحثٍ تحقّقي آخر حول معرفة التيارات المتعلقة بالتقليد والتجدد يمكن وضع التيارين المذكورين . أي التيار التقليدي؛

وأنصار فردید . في دائرة الموضوع بشكل كامل.

وأما الملاحظة الأخيرة فهي أننا في هذا البحث الإجمالي لم نتعرّض لذكر المقالات المطبوعة؛ بسبب كثرتها وتنوعها. ولا شك في أنه من دون مراجعة العديد من المجالات والمقالات القيمة، التي كتبت في الأعوام الأخيرة، سيكون البحث حول التعريف بالتيارات نقاصاً. ومن هنا فإننا نقترح، بالإضافة إلى المصادر المتقدمة، أن يتم الرجوع إلى المجالات التالية، التي تعرضت في الغالب إلى هذه المسألة من الناحية التاريخية:

١. ياد، بنیاد تاریخي انقلاب إسلامی.
 - ٢- تاريخ معاصر إیران (تاريخ إیران المعاصر)، مؤسسة مطالعات تاريخ إیران معاصر.
 ٣. مطالعات تاریخي (الدراسات الإيرانية)، مؤسسة مطالعات پژوهشهاي سیاسي.
 ٤. نامه تاریخ پژوهان (رسالة المؤرخين).
 ٥. زمانه (العصر)، مؤسسة فرهنگي دانش و آندیشه معاصر.
- كما أن سلسلة الكتابين التاليين تحتوي مطالب نافعة، وخاصة في موضوع بحثنا هذا:
١. آموزش (التعليم)، مؤسسة آموزشی وپژوهشی إمام خمینی.
 ٢. تاريخ معاصر إیران (تاريخ إیران المعاصر)، مؤسسة پژوهشی ومطالعات فرهنگی.

المஹامش

- (١) أحمد صابري الهمداني، الهدایة إلى مَنْ له الولاية، تقرير أبحاث السيد محمد رضا الموسوي الگلباکانی، قم، ١٣٨٣ هـ .
- (٢) مذكرات آية الله صابري همداني: ١٤٥، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي.
- (٣) من باب المثال انظر: سيرة آية الله العظمى الگلباکانی مدعومة بالوثائق، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي.
- (٤) سنعثر على نماذج من هذه الأديبيات في البحوث.
- (٥) وللتعرف على رؤية صاحب الجواهر في مجال قيادة العلماء الاجتماعية راجع: جواهر الكلام، ١٥: ٤٢١، ١٦: ١٧٧، و ٢١: ٣٩٠، و ٢٢: ١٥٥، و ٤٠: ٨.
- (٦) الخراسانی، حاشیة كتاب المکاسب؛ الثنائینی، تقریرات المکاسب والبیع. قارناً هذه المؤلفات بكتاب تبیه الامة وقیریه اللہ، بقلم الثنائینی، وقریط الغراسانی.
- (٧) انظر: البدر الزاهر، مركز انتشارات دفتر تبلیغات إسلامی، ١٣٦٢ هـ ش.
- (٨) قد تتبع هذا الكتاب جذوراً لهذا النهج الفكري في القرنين السابع والثامن: رسول جعفریان، وأندیشه تفاهمندھی، وطبعاً کان لمجمع التقریب بین المذاہب فی السنوات الأخيرة جهود واسعة للعثور على جذور هذه النزعة بين علماء الشیعه.
- (٩) وللتعرف على شخصیة الأخیر راجع: ستاره إی از شرق، سید تقی درجه إی، اطلاعات، ١٣٨٣ هـ ش.
- (١٠) انظر: التعريف بفكرة، بنیاد نشر آثار وأندیشه های دکتر بهشتی، ١٣٨٠ هـ ش.
- (١١) صحیفه إمام ١١٧: ٢.
- (١٢) المصدر السابق ٢٤٠: ٢٠.
- (١٣) يعرف هذان الموردان بـ (إعلان الشخصيات السبع)، و(الإبراق للسفارة التركية). ولزيad من الاطلاع على إعلان الشخصيات السبع، الذين تمكّن الإمام من إقناعهم على التوقيع بمشقة بالفة، وكذلك رسالة فضلاء العوزة الطمیبة فی قم إلى السفاره التركیه، راجع الكتاب التالي: حمید روحانی، نھضت إمام خمینی، القسم الأول.
- (١٤) صرخ العلامة الطباطبائی فی هذه المقالة بأنه لا يبحث موضوع الولاية من زاوية فقهیة، وإنما يبحثها من زاوية (الفلسفة الاجتماعية في الإسلام). ولم يذهب إلى القول بولاية الفقيه، لا في هذه المقالة ولا في سائر مؤلفاته الأخرى. ويرى أن الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة تقع على عائق عدول المؤمنین (انظر: مرزبان وحی خرد: ٢٤٤، بوستان کتاب).
- (١٥) العركات الإسلامية في القرن الأخير: ٩٠.
- (١٦) انظر: الثورة والانتصار، مذكرات هاشمی رفسنجانی: ٢٥٤.
- (١٧) في صحیفة الحوزة لم يكن يدرج اسم آی واحد من الكتاب، إلاّ أنّ هذه الصحیفة كانت تصدر في ضوء أفکار وتوجیهی محمد رضا حکیمی مؤلف کتاب: «هوبت صنفی روحانیت»، وبجهود أشخاص من قبیل: محمد علی مهدوی راد، وعبد الرضا ایزد پناه، وعباس صالحی، وآخرين.
- (١٨) انظر: توجیهات ممثل الإمام في منظمة مجاهدی الثورة الإسلامية، من منشورات المنظمة.

الأسس الإنسانية للإدارة النوعية الشاملة

(مجال إدارة التربية والتعليم)

(*) د. محمد رضا سرمدي

(**) د. محمد جعفر پاک سرشت

(***) أ. عذرا شالباف

(****) أ. حیدر امیر پور

مقدمة

تطوّر المؤسسات التعليمية وتكامل كأيّ كائنٍ حتّى يخضع لقوانين التطوّر والتكمال.

والأهمية التعليمية والتربوية بحاجة إلى سياسات وخطط وأساليب توفر إمكانية تحقيقها، من خلال المسؤولين عن ترشيد هذه المؤسسات، والقائمين على إدارتها على أسس ومعايير تضمن تحقق رسالتها، وتعكس كلّ الطاقات الفاعلة في هذه المؤسسات باتجاه الأهداف الرسالية لها.

وعلم الإدارة هو أحد أهم العلوم التي تأخذ على عاتقها المهمة الترشيدية والتوجيهية لهذه المؤسسات؛ لتفعيتها، وإحلال نظام يكفل تطويرها على أساس علمية تستهضن كلّ الطاقات والعناصر، وتواءم بينها بشكل مستمر، وباتجاه توحيد حركتها بشكل يتناسب مع أهدافها الكبيرة.

(*) عضو الهيئة العلمية في جامعة بيام نور.

(**) أستاذ جامعة شهید چمران.

(***) ماجستير فرع الاجتماع جامعة طهران، وطالبة دكتوراه.

(****) طالب دكتوراه في قسم «فقه ومباني حقوق إسلامي»، جامعة طهران.

إن نظرية (T.Q.M)^(١)، التي تعبر عنها بنظرية الإدارة النوعية الشاملة، هي واحدة من تلك النظريات، التي تقوم ب مهمتها تطوير الإدارة على أساس إنسانية، منبعثة من أساس فلسفية تكفل التغيير الجذري في الرؤية والتعامل مع العناصر الإنسانية الفاعلة في الساحة الإدارية في خصوص المؤسسات التعليمية.

وذلك من خلال دراسة حقيقة الإنسان، واكتشاف أبعاد وجوده، وطاقاته (قدراته)، التي تجعل منه عنصراً متميزاً وفاعلاً ومتطوراً في كل مجالات الحياة، ثم كيفية توظيف هذه الطاقات وال Abilities في مجال تطوير الإدارة التعليمية والتربوية للمؤسسات التعليمية.

أهداف البحث وفرضياته —

لا حاجة إلى طرح فرضية خاصة في هذا المجال، بعد أن كان البحث متوقفاً على تحليل علمي، وتصوير فلسفياً، عن الإنسان؛ لتبني عليه النظرية التي نريد تطبيقها في مجال إدارة المؤسسات التعليمية، وتطوير إدارتها النوعية؛ لتكون عامة و شاملة و فاعلة في الميدان الإداري التعليمي.

١. ما هي الأسس الفلسفية المفترضة حول الإنسان، الذي يُراد التنظير له باعتباره عنصراً أساسياً في المؤسسات التعليمية؟
٢. ما هي حقيقة الإنسان في هذه النظرية الإدارية؟ وكيف يتم توظيفها؟
٣. ما هي الميزات الفارقة للنظرية الإدارية المقترحة؟ وما هو الذي يفصلها عن النظرية الإدارية الكلاسيكية؟
٤. ما هي وجوه الشبه بين النظريتين؟

منهج البحث —

إن طبيعة الموضوع المراد بحثه يختلف عن سائر الموضوعات العلمية المختبرية. ومن هنا فالبحث يعتمد على التحليل والنقد لكل ما يرتبط بموضوع البحث، بعد جمع كل المعلومات والوثائق وتنظيمها بما يخدم هدف البحث.

إدارة التعليم والإدارة النوعية الشاملة —

خلال العقدين ١٩٢٠ و ١٩٣٠ تأثرت العلاقات بين الأفراد والمجتمع بنهضة العلاقات الإنسانية، وأثرت في فهم العوامل الرئيسية التي تفسّر سلوك مديرية التعليم. وتجلّت هذه النهضة في هذه البيئة التعليمية. وفي العقد ١٩٥٠ أثّر تطوير العلوم السلوكية والاجتماعية في دفع الباحثين في حقل الإدارة والتعليم باتجاه المشاركة والبحث بنشاط في هذا المجال العلمي، والوصول إلى نظريات حديثة ترتكز على تفعيل السلوك الفردي في المؤسسات التعليمية، وإدارتها، من دون التفات منها إلى السلوك الجماعي والتظيمي للمؤسسات التي تتولى المهام التعليمية والتي تسسيطر عليها طبيعة نظامية تطلب الوئام والانسجام بين عناصر بشرية ذات طبائع مشتركة، واتجاهات متفاوتة، وأهداف مشتركة. إن نظرية الإدارة النوعية الشاملة كانت قد أخذت مسارها، وبدأت تعطي ثمارها، في المجالات الإدارية الأخرى: الصناعية؛ والتجارية؛ والزراعية؛ وسائر المجالات. غير أنها لم توظف في مجال إدارة التعليم والتربية. ونحن نريد في هذا البحث أن نقوم بتوظيفها في مجال إدارة التعليم، وبيان إمكان تطبيقها في المؤسسات التعليمية، كسائر المجالات التي شهدت نجاحاً باهراً فيها، ولا سيما ونحن نلاحظ مجموعة من الانتكاسات والمشاكل التي تعرّض المؤسسات التعليمية، وإنفاقاتها المتالية في مجال مهمتها التربوية والتعليمية للطاقات الإنسانية، وهي تمثل في ترك الدراسة، والاعتياض على المخدرات، وسائر المشاكل التي يعني منها الأولياء تجاه أبنائهم. وقد بدأت المدارس الأمريكية تتأثر بهذه النظرية العلمية في حقل الإدارة التعليمية، ثم تبعتها المدارس الإنجليزية، وأخذت تظهر نتائجها بشكل باهر وملفت للنظر، مما دعا الباحثين إلى التوجّه بجدّ إلى هذه النظرية، وضرورة توظيفها ونقلها إلى المجال التعليمي والمؤسسات التعليمية، حيث يمكن تطبيقها واستثمارها بحيث تتحقّق الأهداف الكبيرة لهذه المؤسسات إذا ما خضعت إدارتها لرؤية عميقّة للإنسان، وخصائصه، وما يمتاز به من طبيعة متميزة، ومرنة في التعامل إن أُعطي لإنسان دوره الحقيقي في المؤسسة التعليمية، وأخذت العلاقات الإنسانية اتجاهها وأقيمت بتناسب مع حقيقة الإنسان، وموقعه في الكيان الاجتماعي، وما يتميز به من كرامة، وقابلية، وطاقات معنوية جبارّة.

وبقى السؤال الأساسي لدينا: كيف يمكن توظيف هذه النظرية وتطبيقها على

إدارة المؤسسات التعليمية والتربوية^٦

إن إدارة التعليم تحتاج إلى العزم والصبر، والجهد المتواصل، والبرمجة الدقيقة. والإدارة النوعية لهذه المؤسسة التعليمية تتطلب الالتفات والاهتمام بتوجهات واندفاعات العاملين فيها؛ إذ يتوقف نجاح الإدارة على قدرتها في توظيف الطاقات الإنسانية، وتعبيتها باتجاه الأهداف الكبرى للمؤسسة التعليمية. وكلما كان المدير أكثر اطلاعاً وإنماً بنفوس واتجاهات عناصر المؤسسة التعليمية كلما كان أقدر وأقوى في إدارتهم وتعبيتهم باتجاه أهداف المؤسسة الكبرى، وإنجاحها في حقل التعليم والتربية، بما يحرز لها التفوق الباهر أمام غيرها من المؤسسات.

على أن كل الأجزاء المكونة للمؤسسة التعليمية ذات أثر بالغ في هذا النجاح. وما دامت كل الأجزاء هي عناصر بشرية تتطلق من رويتها لنفسها، وتطلق من طبيعة تصوراتها التي تتطوي عليها، أصبح من الضروري أن يقوم المدير بتحفيز النظرة لهذه العناصر تجاه نفسها، وتجاه المؤسسة الإنسانية التعليمية، وتطوير هذه الرؤية من تحسين إدارة التعليم إلى تحسين إدارة التعلم؛ إذ إنما إذا أحسنا التعليم فقد اقتربنا من تحسين التعليم. فالمدير المتفوق هو الذي يحسن التعامل مع الآخرين، بحيث ينتهي بهم إلى أن يحملوا تصورات صحيحة عن أنفسهم، وعن تقييم ثemselves، وجعلها في الموقع اللائق بها في هذا الكون، وفي هذه المجموعات البشرية، التي أنيطت بها مهام كبرى في مجال تحقيق التكامل الإنساني، وتطوير هذا النوع البشري.

— إدارة التعليم: أطروحة حلية —

قدم اسميت (٢٠٠١) رؤية جديدة عن إدارة التعليم، وعبر عنها بالمفهوم التفسيري لإدارة التعليم. يعتقد اسميت بأن الإدارة تحتاج إلى تدبر وتأمل ينطلق من البداية الطبيعية ومن ألف بائها.ويرى أنه رغم التجارب الطويلة التي حصل عليها خلال عقدين ونصف من عمره، الذي قضاه في إدارة التعليم، فإنه دائمًا يشعر بالحاجة إلى مفهوم فلسفي جامع وعميق يربط بين عناصر أطروحته ورؤيته التي يحملها عن الإدارة، وأنه طلما غفل عنه، هو سائر المدراء؛ لأنهم يبقون تحت وطأة أصول علم الإدارة المتوارثة، ولا يكادون ينفكون عنها.

وهذه هي النقطة الأساسية التي أحب كتاب هذا المقال الوقوف عندها ، والبحث عنها فيه ، وهي ضرورة الالتفات والتوجه إلى الجنون الفلسفية التي تحملها كل أطروحة في الإدارة ، وأن تحليلها والتعمق فيها يعود على أصحابها ، والمتزمن بها ، بنتائج إيجابية كبيرة ، وأن إغفالها ، أو إجمالها ، سوف يترك آثاره السلبية على الأداء والإنجاز الإداري للمدير . والطريق إلى الوصول إليها هو التحليل والتأمل فحسب ، مادامت لا تخضع لمعايير وقيم مختبرية ، وعلوم طبيعية تجريبية .

وهذه المفاهيم الأساسية والجذور والبني التحتية لعلم الإدارة النوعية تعود إلى ضرورة معرفة الإنسان ، ومعرفة قيمته ، وموقعه ، في الوجود؛ لأن التعليم يرتبط ب التربية الإنسان وتكامله . وما لم نعرف الإنسان الذي نريد تربيته ، وإدارة عمليات تربيته وتعليمه ، فإننا سنتعامل مع كائن نجهل خصائصه الأساسية ، التي تدخل في صميم العملية التربوية والإدارية بشكل مباشر .

إن الإحاطة الشاملة بكل خصائص هذا الإنسان ، الذي يراد تقديم أطروحة نموذجية لتربيته ، وإدارة المهمة التعليمية في حقه ، مما لا يسعه هذا المقال . ومن هنا فإننا سنكتفي بأهم مميزات هذه النظرية التي نبحث عنها تحت عنوان: (الإدارة النوعية الشاملة في حقل التعليم والتربية) ، وما يترتب عليها من آثار ونتائج .

– الرؤية الإنسانية في نظرية M.Q.T.

من الطرق المفيدة والمناسبة التي نطل من خلالها على الإدارة النوعية الشاملة الاهتمام بعنصر الكيف ، أي النوعية ، وعميمه ، وتوسيعه إلى كل الأبعاد في الجانب الإداري . وهذه الرؤية النوعية تتجل في نوعية القدرات والقابليات الإنسانية التي تتمحض عن عملية إسهام الإنسان المتعلم ومشاركته في الإدارة كعنصر أساسي في تحقيق الإدارة النوعية ، باعتبار أن إسهامه يشكل ركناً أساسياً في تحقيق وتطوير التعليم وإدارته ، حيث يدخل إسهامه في العملية التعليمية في تحقيق القدرة اللازمـة التي تحتاج القرارت إلى تفزيـذا . وحين يقتدر الفرد (العنصر) ، الذي يُراد إدارته ، على اتخاذ القرار المناسب في الموقع المناسب تصبح الإدارة حينئذ لهذا الإنسان إدارة نموذجية ونوعية ومتطرفة .

إن الرغبة والوعي والشعور بالمسؤولية تجاه القرارات التي يُراد تفزيـذا في هذه

المؤسسة التعليمية تدخل كلها في تصعيد وتطوير تكامل المهمة الإدارية، التي يعود حاصلها إلى الأفراد تحت الإدارة أنفسهم. ومن هنا تكون مشاركتهم حقيقة، ومنبعثة من أعماق وجودهم، وعائدة عليهم بكل خير، انطلاقاً من مبدأ إنساني قرآني عظيم أشارت إليه الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَأَنَّ لَيْسَ لِإِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم: ٣٩). فتكون المساهمة من الفرد سعياً حقيقياً له، وتعود عليه نتائجه الإيجابية، مadam السعي إيجابياً، ومتوجهًا إلى تطويره وتكامله بشكل خاص، حيث لا يشعر الفرد بأن القرار يُفرض عليه. وربما يكون الشعور بفرضه عليه عقبة دون الانصياع له، أو الانقياد إليه. واضح أن كل إنسان يتحمل من المسؤولية بقدر مشاركته في المؤسسة الاجتماعية، ويستحق التقدير فيها بنسبية مشاركته وتحمله للمسؤولية.

إن دور الإنسان في المؤسسة الاجتماعية يعتبر في هذا العصر علامه فارقة ومميزة عن دوره في المؤسسة في ما مضى. فأخذ هذا الدور في نظر الاعتبار، والتوجه إلى ذلك، من أولى ضرورات المهمة التطويرية للمؤسسات التعليمية وغيرها على المستوى العالمي.

إن الطاقات الإنسانية والكفاءات البشرية . باعتبارها محدودة . لا ترك فرص الاختيار مفتوحة للمؤسسات المتنافسة فيما بينها على هذه الطاقات. فلا بد أن تسعى هذه المؤسسات للافاده منها بأحسن شكل ممكن؛ لئلا تفترط بها ، وتفقدتها حين تحتاج إليها. وهذا الموقع المتميز للكوادر البشرية في المؤسسات، وبهذه الرؤية الخاصة لها، يعطي لإدارتها اتجاهًا جديداً، وينتهي إلى أطروحة حديثة جداً في حقل الإدارة لهذه العناصر البشرية. وإن التطوير النوعي المراد بحثه في هذه النظرية T.Q.M الإدارية يتكم على أصول ومفاهيم مهمة، تيسّر التعامل الأنسبي مع هذا الإنسان، الذي يشكل العمود الفقري في هذه المؤسسات الاجتماعية (التعليمية؛ وغيرها). وهذه المفاهيم هي:

١. أن لا يكون للخوف والاضطراب أي مجال في ميدان العمل.
٢. أن يرى كلّ عضو في المؤسسة نفسه عضواً في أسرة واحدة.
٣. أن لا يحرص الفرد على مصالحه الخاصة، بل يتوجه إلى تحقيق المصلحة العامة للمؤسسة.
- ٤- أن تتوفّر المحفّزات الالزمة لتطوير المعلومات والمهارات والقدرات البشرية في المؤسسة.

٥. إنما يتحقق التطوير النوعي من خلال غلبة جانب الكيف على جانب الكم، واعتماد مبدأ أصلة الكيف، وتبعية الجانب الكمي له.
٦. مبدأ استهداف الوصول إلى الإنسان النموذجي بشكل أساس. وإذا تحققت هذه الظروف فإن كل عنصر بشري من عناصر المؤسسة سوف يحظى بمكانته الالائمة. كما يحظى باعتماد متبادل بين أعضاء المؤسسة وإدارتها. وسوف يصبح كلُّ فرد قادرًا بنفسه على إدارة نفسه، والتكييف بما يحقق كل هذه الأهداف المقصودة للمؤسسة. كما يصبح كلُّ عضو وعنصر من عناصرها ركناً أساسياً فيها.

إن (T.Q.M) نظرية إنسانية في مجال الإدارة. وهي تعتبر الرضا أساساً في الإدارة. فهي تعتبر الإنسان مفتاحاً حقيقياً لـ كلَّ توفيق؛ لأنَّ العنصر الأساس في المؤسسة التعليمية، بل في كل مؤسسة ذات عناصر بشرية. ومن هنا لزم أن تكون كل العناصر البشرية لهذه المؤسسة، وفي جميع مستوياتها، ذات خصائص نموذجية، تتجلَّ في شعورها بالمسؤولية المهنية. ويكتفى أن يفتقد بعض عناصرها بعض هذه الخصائص الأساسية لتسقط المؤسسة وتتدهور أحوالها. ولكل مؤسسة ثقافة مهنية خاصة بها، وقيم أخلاقية تتكمَّل عليها. وحين افتقادها، أو ضمورها، تدحر تلك الأسس الثقافية، التي يكون نجاح المؤسسة مرتبطاً بها. ومن هذه القيم: الوضوح في التعامل، المساواة أمام القانون، الصراحة، حسْنِ إبلاغ الأوامر، التزام المدراء بواجباتهم بشكل دقيق، إشراك وإسهام الآخرين في تضييق القرارات وواقعيتها والابتعاد عن الاستبداد. ويمكن لـ كل واحدٍ من هذه القيم أن يلعب دوراً كبيراً في إنجاح المؤسسة، وقد أيَّ واحد منها بإمكانه أن يترك أسوأ الآثار على نجاح المؤسسة، ودحرها، وبالتالي سقوطها.

أبعاد الاقتدار الإداري للإنسان في الإدارة النوعية للتعليم —

إذا أحسنا إدارة طاقات الإنسان وقدراته فقد حصلنا على القدرة المطلوبة التي تخزن في الإنسان. وأولى الأبعاد الموجودة للقدرة في المؤسسة الإنسانية هو بُعد وحدة الاتجاه والمُدِّفَع عند العاملين في المؤسسة. والخطوة الأولى لتحقيق وحدة الاتجاه والمُدِّفَع هي النوعية في رسالة المؤسسة، وأهدافها، وتعلُّماتها، وقيمها، وقرارتها الأساسية،

وأهدافها القريبة والبعيدة. وهذا الهدف هو بمنزلة الخط البياني الذي يرسم لكل فرد دوره وحدوده في تلك المؤسسة. وبمقدار ما يُصاب هذا الْبَعْد بالفشل تصاب قدرة المؤسسة به أيضاً.

وثاني الأبعاد الموجدة للقدرة هو استحداث قابليات وإمكانيات لدى أصحاب الطاقات والعاملين في المؤسسة، وذلك من خلال إعطائهم العلم والفن الذي يحتاجونه في ما يزاولونه من مهام، وما تتوقف عليه مسؤولياتهم من خبرات ومهارات.

وثالث الأبعاد الموجدة للقدرة هو الاعتماد المتبادل بين المدير والعاملين، وذلك أن وحدة الاتجاه عند العاملين، واقتراح خبراتهم، من شأنه أن يستثير طاقاتهم، ولا تتفعل هذه القابليات إلا إذا تحقق عنصر الاعتماد على الإدارة، وأنها تريد الاستثمار الصحيح والمطلوب والمناسب، ولا تريد الاستغلال والابتزاز، وأنها تخلص في تطويرها للطاقات الفنية والمهنية الإنسانية، واعتقادها بضرورة تطويرها وتنميتها، وحسن الاستفادة منها، ضمن الاحتفاظ بحقوقها وكرامتها الإنسانية التي منحها الله إليها، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرِمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيَّابَاتِ وَفَضَلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠)، فإن هذا التكريم التكويني والذاتي للإنسان، المنوح له من قبل مكوناته وخلقه، لا يمكن سلبها وابتزازه منه، وهو جزء من فطرته، ومكون من مكونات شخصيته. وبمقدار اعتماد المؤسسة، وإيمان مديرها بهذا التكريم، سوف يتحدد مستوى التعامل مع العاملين المكرّمين. وكلما سُحقت هذه الكرامة منهم، أو استهين بها، كلما ضعفت الدوافع نحو التعاون والمساهمة في تحقيق أهداف المؤسسة بشكل وآخر. ومن هنا لزم أن يتّجّب المدير هذه الآفة الكبرى التي تحيط بإدارة المؤسسات الإنسانية. والإدارة النوعية هي الإدارة التي تتصدى لدفع هذه الآفات، والعقبات التي تحول بينها وبين إحراز النجاح المطلوب، وذلك من خلال اعتماد عنصر الكرامة الإنسانية، وتكرير الأعضاء الذين تقوم المؤسسة التعليمية على أكتافهم.

محورية القيم الأخلاقية في المؤسسة والإدارة النوعية في التعليم —

تتوقف الإدارة النموذجية النوعية على القيم الأخلاقية التي يلتزم بها عناصر

المؤسسة وأفرادها. وهذه القيم هي التي تقرر التطور الكيفي، والمستوى النوعي، للإدارة، من خلال انعكاس هذه القيم والإيمان بها على سلوك الأفراد، وعلى نوع تعاملهم فيما بينهم وبين الإدارة.

إن ما يحمله كل عنصر من عناصر المؤسسة من رؤى وانطباعات حول القيم الأساسية للعمل لا يكفي لإحداث التغيير والتطوير إذا لم تتبادر هذه الرؤى والقيم في سلوك يتجسد في تعامل الأفراد، وتعامل المجموعة التي تتكون منها المؤسسة.

ومن هنا يلزم أن يحمل المدراء تصوراً صحيحاً عن الأفراد الذين يعملون في مجال إدارتهم؛ لأن هذه الإدارة النوعية تختلف في طبيعتها عن الإدارة الكلاسيكية، التي لا تعتمد كسب الثقة بمقدار ما تعتمد على الرقابة، والدقة، والحرص على عدم غفلة المدير عمّا يجري حوله من تصرفات أفراده. إن الإدارة النوعية، بدل الاعتماد على الرقابة، تعتمد على تقوية الوازع الداخلي للفرد؛ ليراقب نفسه بنفسه، ولن يكون طموحاً في إبراز واظهار قابلاته وقدراته ومهاراته. كما تعتمد على تعميق الرؤية الإيجابية والاعتقاد بالمسؤولية تجاه العمل في المؤسسة الهادفة إلى خدمة الإنسان، وفي كلّ عنصر من عناصر المؤسسة.

وقد قام بعض الباحثين بإجراء مقارنة بين مؤسسات تعطي لأفرادها حرية الفكر والقرار والإبداع وبين مؤسسات تعتمد الإدارة الكلاسيكية، فلاحظ أن الإدارة التي تمنح عناصر المؤسسة الثقة بهم، وبأنفسهم، وتمنحهم الحرية في التعامل، يزداد عناصرها اهتماماً وجديّة وشوقاً إلى عملهم، ويكتسبون ويكسبون شماراً أكثر من خلال هذا النوع من التعامل الإداري معهم. فإن الإدارة النوعية هي إدارة هادفة. وتتألّف رسالتها في إعطاء المزيد من القدرة للإنسان الفاعل في الساحة العملية. والإنسان القادر والفاعل هو الذي يحمل في نفسه أسمى مراتب الطموح في العمل، ويتجاوز المنافع المادية الجزئية العاجلة، والمصالح الفردية الخاصة، إلى حمل هموم المؤسسة ككلّ، والتي تصبح جزءاً من كيانه وفكره، وتكون مجالاً خصباً لإبداعاته وطموحاته. وهذه الحقيقة تؤثّر على تطوير المؤسسة كما تؤثّر على ظاهرة التضخم الاقتصادي تأثيراً محسوساً؛ لأن الابتزاز والسرقة من العمل . وهو كطاقات وإمكانيات تذهب سدى . له تأثير إيجابي على التضخم في حقل القيم والأسعار للسلع والبضائع التجارية، وبمقدار ضمور هذه السرقات اللامحسوسة تقل النفقات، ويزداد الإنتاج كيفيةً وتطوراً.

المبدأ الذهبي في الإدارة النوعية للتعليم «أنا مهم، وأنت مهم» —

إن إعطاء الفرد قيمته الحقيقية، واعتباره الأساس في المؤسسة الإنسانية، يفوق كلّ مبدأ، ويجعله الركن الأول في الثقافة الإدارية. وإلى ذلك تعود كلّ الأصول الأخرى التي سنتكلّم عنها لاحقاً.

في الجدول التالي تجد عدة تركيبات للخصائص الإنسانية ذات العلاقة بالرؤية الإدارية للإنسان.

أنا قادر (مقدر)	لنفسى قيمة أعرفها وأحترمها
أنا مسؤول	أنا أريد السلطة على الآخرين
أنا مشارك (مساهم)	أنا إنسان ناقد
أنا منصف	أنا إنسان غير صادق
أنا صادق	أبحث عن منْ ينافسني
أنا شجاع	أنا أتأمّر على منْ سواي
أنا أحاسِّم الآخرين في تصريحاتهم	أعتقد بحرية الفكر للآخرين، للأخرين عندي قيمة واعتبار
لا أحقر نفسِي	أنا يائس
لا أحسد الآخرين	أنا محافظ ومحاط
أنا واع	أنا عصبي ومتوتر
أنا خلوق	أنا منزو وغير اجتماعي
أنا أعتمد على نفسِي	لا أحاسِّم نفسِي

إن النقاط التي ينبغي فهمها من المقارنة بين الحالات المختلفة للناس أن الإنسان حين يتجلّى الأنّا في سلوكه يختلف من حال إلى حال. فإذا كانت شخصيّته سوية لم يكن سلوكه يصدر عن أنانية سلبية، وإنّما يصدر عن وضع نفسِي متّعادل ومتنّزن، يوائم بين مختلف جوانب شخصيّته. وحينئذ فهو ينظر إلى العاملين بما هم عليه من مكانة إنسانية، وحرية، واستقلال، وقابلية تستحق التقدير والإعجاب. وهذا يستدعي منه النقد البناء، بدل النقد السلبي اللاذع، وينتهي إلى إيجاد فرص حقيقة لتطويرهم، والارتقاء

بمستوياتهم إلى حيث يليق بهم.

وأما إذا كان الإنسان إنساناً تسيطر عليه الأنانية، بحيث لا يرى إلا نفسه، ولا يجد في الآخرين من يستحق التقدير والإعجاب، فسوف يحتقر من سواه، ولا يصدر في تعامله من موقع المدير الناجح، وإنما من موقع الناقد الحاقد، الذي لا يثمر سلوكه إلا الابتعاد والانقطاع عنه، مادام لا يرى لأحد قيمة إلا بمقدار ما يتحقق له أنانيته. ومثل هذه الشخصية لا تستطيع أن تعتمد على الآخرين، أو توظف قدراتهم وطاقاتهم في سبيل الهدف المشود. وهذا ما ينتهي إلى شلل العمل في مثل هذه المؤسسة، وإحباط قدرات وطاقات أفرادها، والتبذير بها، أو تجميدها، وتبدل الآمال إلى يأس خانق، وشعور بالفراغ القاتل. إن الفرضين الثالث والرابع هما أقرب إلى نظرية الإدارة النوعية، التي تعتبر الاعتماد على الآخرين، وتقعيلهم الذاتي، محوراً أساسياً في الإدارة ونجاحها.

إن الاتجاه العام في الإدارة النوعية النموذجية هو إيمان المدير للمؤسسة التعليمية بأنه قادر، وأنت قادر، وأن كل عنصر بشري يتوجه إلى الاعتقاد بامتلاكه المؤهلات الالزمة للعمل، وأنها موجودة لدى المدير كما هي موجودة لدى غيره، وأن عملية الضبط والانضباط هي عملية وازع داخلي، قبل أن تكون من خارج الذات البشرية، باعتبار رفضه مستوى الشعور بالمسؤولية والفاعلية المطلوبة لدى عناصر الجهاز الإداري. وكلما ازداد الضبط الداخلي، وارتفع الشعور بالمسؤولية، كلما اقتربنا من نظرية الإدارة النموذجية، التي عرفناها تحت عنوان (T.Q.M)، وهي إعطاء الدور الإستراتيجي للإنسان نفسه، من أجل إحراز النجاح الكامل في الإدارة، على أساس الهدفية، والاختيار، والانضباط الذاتي للأفراد، الناتج من نمو الوعي وتصعيده لدى الأفراد إلى مستوى رفيع، يجعلهم في غنى عن رقابة المدير، باعتبار امتلاكهم لرقابة داخلية تصونهم من التسويف والإهمال والفتور؛ لأنهم يعون موقعهم الإستراتيجي في المؤسسة، ويحترمونه، كما يحترمون أهدافها، وينصرون بها انصهاراً يغيب عنهم سواهم.

الأسس المعرفية في أطروحة الإدارة النوعية الشاملة M.T.Q.

١. الإنسان هو المفتاح الحقيقي لتكامل المجتمع على كل الأصعدة

إن أغلب المؤسسات اليوم تعتبر الإنسان وسيلة وآلية تستخدم لأغراضها. فالآغراض هي الأساس، والإنسان هو الوسيلة الخادمة والمحققة للأغراض. غير أن الإنسان إذا كان

هذاً بنفسه، باعتباره هو القمة في الكائنات، ويراد خدمته بواسطة سائر الكائنات، فإن الرؤية لهذا الإنسان سوف تختلف تماماً؛ إذ تصبح الأهداف في خدمة الإنسان، وليس الإنسان في خدمتها. ويكون تكريمه هو الهدف، ولا يتعامل معه كخادم، بل كمحظوظ، ويكون دور الإنسان في المؤسسة هو الدور الأول والأساس، ولا يتعامل معه المدير معاملة الآلة والوسيلة، بل معاملة الهدف الذي ينبغي احترامه، وتقديمه على كل شيء.

٢. الإنسان هو الذي يراقب نفسه ، ويقوم بضبطها وإدارتها—

الإنسان كائن وقدر على أن يجمع بين الاختيار (حرية الإرادة) وضبط النفس ضبطاً إيجابياً، فاعلاً وتفاعلًا مع الأهداف. وكلما اقتربت المؤسسة من توفير هذا العنصر الأساسي كلما اقتربت من الإدارة النوعية الشاملة.

٣. الإدارة تهيئ عناصر الإبداع والخلقية—

إن البوابة الأساسية لإيجاد أرضية للإبداع هي إطلاق مجال الفكر، وإعداد ظرف يدعو كلّ عناصر المؤسسة للتفكير، والاستعداد للإبداع من خلال الفكر. إن الشعور باحترام الفكر، ومطلوبيته، والشعور بالأمن عند التعبير عن كلّ ما يخطر بالبال من أفكار، وإمكان توظيفها بشكل صحيح ومحترم، سوف يعطي للمدير أكبر مجال لإنتاج الفكر من خلال عناصر مؤسسته، التي يشعر فيها كل واحد منهم بالقيمة الحقيقة لوجوده ولأفكاره.

٤. الهدف الأساسي هو نيل الكمال وتطور الاستعدادات الذاتية بشكل صحيح—

على الرغم من تنوع حاجات الإنسان في الحياة فإن أسمى الحاجات وأرقفها في الحياة هي الحاجة إلى الكمال، وال الحاجة إلى التكامل والتسامي بشكل طبيعي تحصل من خلال الشعور بالكرامة، وضرورة اهتمام الإنسان بنفسه، وأن ليس له إلا مقدار ما يسعى لنيله من الكمال في هذه الحياة. والمدير الناجح هو الذي يعيّن هؤلاء الناس؛ نيل

كمالاتهم اللائق بهم، من خلال معرفة النفس، ووعي الذات، ووعي رسالتهم في هذه الحياة، وأنهم هم الرابحون، وهم الخاسرون.

٥. الإنسان خلاق ومبدع —

إذا آمنت المؤسسة بالإنسان وقيمه فسوف يتجاوز الأعضاء في هذه المؤسسة ضرورة العمل بالواجبات، وينطلقون إلى ضرورة تكاملهم، ويبحثون عن أعمال تتجاوز اداء الواجبات وإسقاط التكاليف الأساسية إلى كلّ عمل ينتهي بهم إلى الكمال المطلوب، فتصبح للإنسان بصيرة وخلقية متميزة، تدفعه للتعامل مع المؤسسة على أنّ المؤسسة والإنسان العامل فيها حقيقة واحدة مدمجة، ولا انفكاك بينهما.

٦. النضج الفكري للعاملين في الإدارة النوعية الشاملة —

يعتبر النضج الفكري للإنسان من الأسس الهامة في الإدارة النوعية للإنسان. ومن هنا تسعى هذه الإدارة لتبني طاقاتها وتوجيهها باتجاه توفير أكبر قدر ممكن من الوعي، وإعداد برامج لتحقيق النضج الفكري المطلوب لدى العاملين في المؤسسة، باعتبار العلاقة الطردية بين مستوى الوعي والنضج وبين الإنتاج والإثمار. قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرْبَىٰ آمَنُوا وَأَتَقْوَا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَدُّبُّوا فَأَخْذَنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف: ٩٦).

٧. الإنسان كائن ذو أبعاد شتى —

يخطئ من يتصور أنّ الإنسان كائن ذو بعد واحد، ولا ينظر إليه إلا من زاوية واحدة؛ وذلك لأنّ الإنسان كائن ذو أبعاد عديدة. ومن هنا لزم أن يُنظر إليه من كلّ الزوايا والأبعاد التي ينطوي عليها، ويتألف منها.

٨. الإدارة والمعرفية للنفس والمجتمع الإنساني —

يتسمى للمدير الناجح اختيار نموذج صحيح للعلاقات الإنسانية إذا كان على وهي كامل بالنفس الإنسانية والمجتمع الإنساني، باعتبارهما موضوع التعامل الذي يهتم به نصوص معاصرة. السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شنا، ٢٠١١ م. ١٤٢٢ هـ

المدير كمدير لمؤسسة تتكون من عناصر بشرية ذات علاقات اجتماعية متعددة الأطراف.

٩. القيادة والتوجيه ركن أساسي في الإدارة —

ليس من شأن المدير أن يتصدّى للأمر والنهي، وأن يقول للآخرين: افعلاً كذا، ولا تفعلوا كذا، وإنما المطلوب منه هو ترشيد حركة العناصر البشرية التي تعمل تحت قيادته. والقيادة هي أن تعين الأفراد على أن يحسنوا الإنجاز المطلوب منهم عن رغبة واختيار، وعلى أساس الانجذاب إلى شخصية المدير وقابلياته النفسية والروحية والاجتماعية التي تجعل منه قدوة وأسوة للآخرين.

١٠. المفتاح لحل التناقضات الناتجة عن المصالح الفردية والاجتماعية —

قبل التصويت على أي قرار أو قانون إداري إذا أراد المدير أن لا يقع في فخ التعارضات الناشئة من المصالح الذاتية للأفراد ومصالح المؤسسة (الاجتماعية) فعلية أن يراعي كل المصالح الذاتية لأتباعه ومنهم تحت أمره وإدارته، ويوائم بينها وبين مصالح المؤسسة. وهذا يكفل له القضاء على كل الآثار السلبية الناشئة من هذا التعارض، والقضاء على كل ما يُحيط القرارات، أو ينتهي إلى فشلها، على المدى القريب أو البعيد. فإذا كانت مصالح الفرد هي مصالح المؤسسة، وأصبحت مصالح المؤسسة مصالح للفرد، اندمجت المصلحتان، وأصبحت شيئاً واحداً، وهدفاً واحداً قائماً، يسعى الجميع لتحقيقه عن رغبة و اختيار.

الإنسان في الإدارة النوعية الشاملة —

الإنسان هو المفتاح الحقيقي لتطوير المجتمع في كل أبعاده.

العلاقات بين الأفراد على أساس الاعتماد المتبادل.

للإنسان قدرة وجودية.

الإنسان خلاق مبدع.

الإنسان يحب مساعدة الآخرين.

الإنسان مفكّر.

الإنسان يتلزم بالقيم.

القيم هي منطلق سلوك الإنسان.

الإنسان يتحكم في عواطفه وإرادته.

يولد الإنسان هادفاً، ويعيش هادفاً.

الإنسان يتقبل المخاطرة، ويقدم على المجهول؛ ليكتشفه.

الهدف الأساس للإنسان في الحياة بلوغ الكمال والرشد.

الشعار الأساس للإنسان: أنا محترم، أنت محترم.

يتمتع الإنسان بالصدق، والشجاعة، وحرية الفكر.

شعار الآخرين: أنا قادر، أنت قادر.

الإنسان كائن متتطور، ينبغي النظر إليه من أبعاد شتى.

ضرورة اهتمام المدير بالأسس المعرفية والنفسية والاجتماعية.

النوازع الداخلية للإنسان هي العامل الأساس في تشحيط العاملين داخل المؤسسة.

الآلة من صنع الإنسان، فلا يمكن استبدال الإنسان بها.

الترشيد مبدأ أساس في الإدارة.

يهم المدراء بالتقييم الذاتي للإنسان.

النضج الفكري للإنسان من أسس الإدارة النوعية الشاملة M.T.Q.M.

الأسس المعرفية للإنسان في أطروحة الإدارة النوعية الشاملة (في مجال التعليم) —

١. الإنسان كائن اجتماعي —

بالرغم مما يحظى به الإنسان من خصائص فسيولوجية، يتميز بها عمّن سواه من كائنات، فإنه كائن اجتماعي. فالتعليم الذي يحتاجه في مسيرته التكاملية ضرورة من ضروراته، التي ينبغي أن يتعلم من خلالها ضرورة الانتماء الاجتماعي، وضرورة التعاون في تشييد حياة اجتماعية. وعليه أن يعي متطلبات الحياة الاجتماعية، وينسجم معها، ويتفاعل مع الآخرين على أساسها.

٢. قيمة التجارب البشرية في تطوير فن الإدارة —

لإدارة التعليم علاقة كبيرة بعملية التعلم. ولابد أن تتناسب هذه المهمة الإدارية مع هذا الحقل (حقل التعلم). فكل تجربة يخوضها المتعلم، ويخرج منها بنتائج، تستطيع أن تؤثر على العملية التربوية، والإدارة التربوية. وعلى المؤسسة التربوية أن تهيئ الفرص اللازمة لجميع أعضائها لمارسة التعلم، ونقل تجاربهم إلى إدارة المؤسسة التربوية.

٣. من عرف نفسه فقد انتهى إلى غاية كل معرفة —

هناك علاقة طردية بين معرفة الإنسان نفسه بنفسه وبين معرفته لغيره، ولسائر ما يحيط به. وليس معرفة الحقيقة هي مجموعة صور ذهنية تجمعها النفس الإنسانية في ذهن الإنسان، وإنما هي مرتكزة على معرفة حقيقة النفس، والتي هي ذات علاقة بسائر الكائنات.

٤. ضرورة استمرار التطوير في حقل التعليم —

التطوير أمر تدريجي. وعلى الإدارة أن تبحث عن طرق ووسائل تتکفل تقليل الأضرار والأخطاء، وتتولى تصعيد العملية التربوية. ومن هنا يصبح التطوير همّاً أساسياً للجميع. وعلى المديرين أن يعتمدوا على الأعضاء وعناصر المؤسسة التربوية في هذا المجال، حين يفسح لهم مجال التطوير، بعد أن يصبح التطوير همّاً أساسياً لهم، ويفسح المجال لإيكال المسؤوليات الممكن إيكالها إليهم.

٥. اهتمام إدارة التعليم بالخصائص الفردية للمتعلمين —

يتفاوت أبناء آدم فيما بينهم. ولكلّ منهم خصائصه النفسية. وأحسن أساليب التعليم هو الأسلوب الذي يراعي خصائص كلّ من المتعلمين. وحين لا تراعي هذه الخصائص المائزة لكلّ فرد عن غيره فإنّ الإدارة التعليمية قد لا تستطيع أن تصل إلى المستوى النوعي الذي يفعل كلّ عنصر بحسب قدراته وقابلياته التي يمتاز بها، لكي يخرج بنتائج باهرة لكلّ متعلم منهم.

٦. الإبداع والبحث مفاتيح التعليم الأمثل —

لكل إنسان قدرة على الإبداع، ولو أعطى الفرد المنهج الصحيح لحل العقد، وكشف المجاهيل، لاستطاع كلّ فرد أن يعبر المراحل التعليمية بجدارة وسرعة وسهولة فائقة، ولاستطاع أن يكون فاعلاً ومبدعاً في كلّ وسط علمي واجتماعي، ويكون حافزاً للتطوير الكيفي والكمي.

حاجة الإدارة النوعية للتعليم إلى مناهج جديدة —

إنّ المناهج القديمة، التي كانت تناسب مع متطلبات الماضي، ينبغي أن تستبدل بمناهج جديدة، تناسب مع التطور العلمي والتكنولوجي الحديث وال سريع؛ لتتمكن المؤسسة التربوية أن تسابر الزمن، وتبلغ مرحلة التطلع نحو المستقبل المشرق.

الأسس المعرفية للإنسان في نظرية الإدارة النوعية الشاملة في مجال التعليم —

١. ماهية الإنسان ماهية فيزيو. اجتماعية —

ينبغي الاهتمام بالعلاقات الاجتماعية بين المعلم والمعلم والأولئك. التطوير المستمر في مجال التعليم ضروري جداً. إدارة التعليم تهتم بالخصائص الفردية لكلّ واحد من المتعلمين. المدراء يهتمون بتطوير روح البحث عند المتعلمين. كلّ الطلاب يتمتعون بالخلقانية والإبداع، وإمكان التكامل، ولكلّ منهم قيمته واعتباره.

كلّ من يعلم ويتعلم فهو إنسان يستحق التقدير والتكرير. تستبدل إدارة التعليم الأطروحات الكلاسيكية الفردية بالأعمال الجماعية.

الإنسان هو المفتاح الحقيقي للتوفيق في المؤسسات التعليمية (التربية) —

يعتقد «دُمنيك» أن نظرية الإدارة النوعية الشاملة تستند إلى أساس فلسفى، يتلخص في «الحبّ للإنسان»، وأنّه يتقبل التعليم، وأنّه يحبّ الخير، وأنّه يستحق� الاحترام نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شنا، ٢٠١١ م. ١٤٢٢ هـ

والتكريم، فالذي يستحق الاحترام والتكرير هو الإنسان الذي يتعلم ويعلم، وبذلك يتخطى النظام الكلاسيكي للتعليم وللإدارة، ويتجاوز النجاح الكمي، باتجاه تحقيق النجاح في الكيف والنوعية؛ لاعتماده على الإنسان المفطور على الخير، وعلى فطرة سليمة، وأنه يحتاج إلى أن تعطى له فرص النمو والتكامل الحقيقى، والنجاح الذاتي، وأنّ الإنسان هو المفتاح الحقيقى لكل تطور ونجاح في العمل إذا عرف نفسه وقدراته وقبلياته. وبذلك تتجذب الإدارة النوعية كل الإشكاليات التي تمرّ بها الإدارة الكلاسيكية، التي تتلزم النمو الكمي فقط، وتقف عند الظواهر والمظاهر الفوقيّة للإنسان، وتترك التركيبة الإنسانية المتميزة بكل عناصر التقدّم والتطور، ومنها: قابلية التعاون والمساهمة في الإنجازات الجماعية، التي تعبّر عن الإنسان الاجتماعي المتتطور، وغيرها من الأسس، مثل: المهارة، والعلم، والالتزام، والبحث عن الكمال، والإبداع، و... .

مميزات الإدارة النوعية الشاملة —

١. القضاء على الخوف من دخول العلوم الحديثة داخل المؤسسة.
٢. إيجاد قدرة إيمانية بإمكان التغيير والتطوير لدى العاملين.
٣. رؤية جديدة عن دور العنصر البشري.
٤. الروح المسيطرة على المؤسسة هي الحب والسعى.
٥. يتم الضبط من خلال التوعية اللازمـة للأفراد على أساس أنـهم أحـرار وملـزمون، وتحـكمـهم عـلاقـات وـلتـزـامـات عـامـة (يـتم تـوجـيهـهـم إـلـيـها).
٦. الاعتقـاد بـقدرةـ العـاملـين عـلـى الإـبدـاع.
٧. الإـيمـان بـالتـطـوـير المستـمر عـنـد الإـنسـان.
٨. الاعـتقـاد بـسمـوـ الإـنسـان وـالـنظـم الإـنسـانـية.
٩. الإـنسـان كـائـن مـعـنـوي يـتمـيز بـروحـ إـنسـانـية مـتعـالـية.
١٠. الإـادـارـة وـالـقـيـادـة الـاجـتمـاعـية.
١١. درـاسـة المؤـسـسـات الإـنسـانـية.
١٢. تـطـوـيرـ الاستـعـدادـات الفـردـية.
١٣. الـاهـتمـام بـالـإـنسـانـ النـمـوذـجيـ المعـقـدـ التـركـيبـ، وـالـمـكـثـيفـ لـنـفـسـهـ.

٤. الاهتمام بالمنطقات المعنوية للإنسان، وإدارتها، بدل السيطرة عليها.

مميزات الإدارة العلمية (تيلوريزم) —

١. التحكم والرقابة الشديدة؛ لحفظ استقرار المؤسسة وحركتها.
٢. عدم السماح بالسؤال والاستفهام عن أي تصرف.
٣. الرؤية الكلاسيكية للعنصر البشري.
٤. حكومة القانون الحدية، بعيدة عن كل مرونة.
٥. يتم الضبط والسيطرة من خلال مراعاة التسلسل الإداري.
٦. تفزيذ بلا نقاش.
٧. ثنائية الجسم والروح الإنسانية، وعدم ارتباط أحدهما بالآخر.
٨. الإنسان كائن له ميكانيكية وهندسة خاصة.
٩. تتم الإدارة بصورة فردية.
١٠. المؤسسة هي كل شيء، وليس الإنسان هو الهدف.
١١. التطوير الميكانيكي لاستعدادات الأفراد.
١٢. الاهتمام بالإنسان ذي البعد الواحد.
١٣. ضبط العاملين بشكل حديدي.

وجوه الشبه بين الإدارتين —

١. إيجاد الشعور بالمسؤولية المشتركة عبر المدير.
٢. الالتفات إلى سلامة بيئه العمل.
٣. الاهتمام بالفرد، باعتباره الركن الأساس في المؤسسة.

دور الإدارة النوعية الشاملة في مديرية التعليم —

١. محورية العناصر البشرية والتعاون في داخل المدرسة.
٢. التشجيع، بدل التهديد.

٣. الاتجاه إلى تصحيح طريقة الحياة عند الطلاب.
٤. الاهتمام الفائق بالخصائص الفردية لدى الطلاب.
٥. المدير يقوم بتسهيل عملية التعليم.
٦. إيكال إدارة الصف والمؤسسة إلى الطلاب والمعلمين.
٧. الاهتمام بتطوير روح الإبداع عند الطلاب.
٨. الاهتمام بالاحتاجات على أساس هرمي، والتأكيد على الأولويات، والترتيب الهرمي لها (أطروحة مزلو).
٩. إعطاء الحرية للمعلم في تطبيق المنهج التعليمي مع الطلبة أنفسهم.

دور الإدارة العلمية في مجال التعليم (تيلوريزم) —

١. الطلاب مواد أولية للمعمل التعليمي.
٢. العنصر البشري له أدنى التأثيرات في المؤسسة التعليمية.
٣. التعليم للجميع على نسق واحد.
٤. المدير يقوم بإعانة المعلم في التعليم؛ للوصول إلى الأهداف الدراسية.
٥. الطلاب منفعلون، ويتقبلون كلّ ما يُعطى لهم.
٦. الاهتمام بالنجاح الكمي في القبول.
٧. التحكم الشديد من قبل المعلمين.
٨. الاهتمام بالسلسل الإداري الريبي.

نتائج البحث —

إن ثقافة الإدارة النوعية الشاملة تتبنى على ما يلي:

- ١- الإنسان كائن ديناميكي (متتطور بنفسه، وباستمرار)، وضموح إلى مستقبل مشرق. فهو يستقبل كلّ تطوير، ويوازن بين نفسه وظروفه المحيطة به، ويحاول تحليل ما يواجهه من مسائل ومشاكل بشكل جذري، ليخرج بنتائج صحيحة، ومعالجات واقعية.
- ٢- الإنسان كائن هادف ينشد الكمال، ويسير وفق غاييات معقولة مقبولة، ويوازن

بين أهدافه وأهداف المؤسسة التي ينتمي إليها ، ويقبل كلّ تغيير داخل الأهداف التي يختارها لنفسه ، ويحاول تحسين ظروفه وبئته بما يتواكب مع أهدافه الكبرى . وهذا ما يحقق له ديناميكية مستمرة ، وتطور مستمر .

٣- ومن هنا فإنّه يستفيد من تجاريّه ، ويطورها باستمرار . كما يقوم بتقييمها بشكل مستمر ، وباتجاه تكامل مسيرته . وبذلك فهو يطور مهاراته وعلمه والتزاماته ، بحيث تصبح عملية التطوير جزءاً من كيانه ووجوده . وهذه الميزة هي التي تجعل المؤسسة في تطوير نوعيٍّ مستمر .

٤. إنّ الإنسان كائن اجتماعي له علاقاته الاجتماعية بالآخرين ، فلا يمكن إغفال هذا الجانب المهم من حياته ، وفي بيئته العمل أيضاً .

٥- لكلّ إنسان علاقته الخاصة ، وخصائصه الذاتية ، التي لا يمكن إغفالها إذا أردنا أن نقف عند عوامل تكامله وتطوره الذاتية ، إلى جانب العوامل (الكمالية) ، التي قد تسيطر على بعض العوامل الذاتية ، وتتفوق عليها ، في شدّه وجذبه إلى بعض الأمور . وترى نظرية الإدارة النوعية ضرورة توظيف العوامل الجانبية والكمالية بشكل صحيح؛ لئلا يضمر دور العوامل الذاتية والحقيقة ، التي هي الأساس في كلّ تطوير ، والتي ينبغي تطويرها بشكل صحيح . ومن هنا لزم توظيف عنصري اللذة والوعي عند الإنسان؛ من أجل تحقيق الإبداع المستمر لديه .

T.Q.M (الإدارة النوعية الشاملة) هي إدارة لهذا الإنسان بالشكل الأحسن والأنسب؛ من أجل الحصول على أحسن ما يمكن استحساله . ويمكن تلخيص هذه النظرية بكلمة واحدة هي: «**كُنْ** مع غيرك كما تحب أن يكونوا معك ، وتعامل معهم كما تحب أن يتعاملوا معك» . هذه الكلمة ، التي طالما وردت على لسان قادتنا الكرام: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» ، و«لا تحب للآخرين ما لا تحب لنفسك» .

ويتلاخص برنامج هذه النظرية في الإدارة النوعية الشاملة في ثقافة متطرّفة باستمرار ، على أساس توفير كلّ فرص المساهمة من أعضاء المؤسسة باتجاه تطويرها نوعياً . ويكون تطوير قابليات كل فرد هو الأساس في تحقيق هذا الهدف الكبير . والأسس الفلسفية لهذا النوع من الإدارة هي الثقافة المتطرّفة ، التي ينبغي ايجادها في البيئة

(المؤسسة). وبذلك يصبح الإنسان هو العنصر الأهم، إلى جانب المدير، كرأس الهرم الإداري، الذي يريد أن يعمل في قاعدة بشرية متميزة بالميزات التي وقفنا عندها في ما سبق.

المفهوم

Total Quality Management (١)

تجديد الخطاب العاشرائي

قراءة في كتاب «المجالس السنّية في مناقب ومصائب العترة النبوية»

(*) أ. حسين العباسى

ترجمة: نظيرة غالب

مدخل —

يرى علماء الشيعة أنه إذا نظرنا إلى العصمة بلحاظ الزمان فإنها تشكل دورة تاريخية في حدود ٢٧٣ سنة. ابتدأت من البعثة النبوية الشريفة، واستمرت إلى غيبة الإمام المهدى عليه السلام. وقد اعتبرت خلالها سيرة المعصومين عليهم السلام إمداداً لوجيستياً وروحياً لكل الشيعة المخلصين، ولكل علماء المذهب الرساليين. فسيرة المعصومين الأربع عشر عليهم السلام، بكل ما تشكلت منه، من أعمال وأقوال وتقارير، هي في حقيقتها لوحدة واحدة، لا ازدواجية فيها بلحاظ وحدة المنبع. لقد كان الشاهد على هذه الفترة من الزمان ومن عمر البشرية جمع من صحابة النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه، ومن بعدهم صحابة الأئمة المعصومين، الذين واكبوا سيرتهم في كل الحالات، حالة السلم وال الحرب، حالة التفاعلات السياسية والاجتماعية. وقد رأوا وسمعوا وعاينوا مباشرة كل تلك الفترة بكل أحدها ووقياعها. رأوا المعصومين في المحراب، كما رأوهـم في ميدان الحرب، وفي مواجهة الأعداء، بمختلف الطرق والوسائل، فاحتفظوا بها في قلوبهم، وتناقلوها شفاهياً، رجالاً عن رجال، إلى أن دخل عصر التدوين، ليُسْعى البعض منهم إلى تقييدها بالكتابية. ولربما استطاعت يد التحرير أن تطال شيئاً من تلك الكتابات، بعد أن وجدت الأسباب الموضوعية لذلك، فكان عدم وصول الإدراك البشري لعمق كلمات المعصومين، وعدم درك القصد الحقيقي لفعل المعصوم. وأحياناً كان الجهل بالداعي الموضوعي للحديث، أو كان بعد

(*) باحث في التراث والتاريخ الإسلامي.

الزمانى والتارىخي، وتطور اللغة، ولربما أيضاً كان الحب الأعمى والإفراط فيه، سبباً في التحريف، سواء اللغظي أو المعنوي. كما كان التحريف - وفيه اغلب الواقع - ناتجاً عن أغراض حقيرة ودنيئة، سولتها النفس الشيطانية لكل الحاقدين وأعداء أهل البيت عليهم السلام. طوال التاريخ، وبالذات طوال مدة التدوين، وجمع الروايات. وقد سعى الفقيه المجتهد المقتدر السيد محسن الأمين في كتابه «المجالس السننية في مناقب ومصائب العترة النبوية» إلى إعادة تدوين تاريخ الإسلام، وبالأخص تاريخ كربلاء، بحيث يبتعد عن كلّ ما فيه من زيادة أو نقصان، مستنداً إلى الروايات المعترفة، والرواة الثقات.

— مقدمة —

إن القرآن الكريم واحد في ذاته، وفي موضوعاته. ولا يمكن النظر إليه إلا في إطار هذه الوحدة، ولا يمكن سلب مفرداته وألفاظه، وحتى آياته، من وحدة سياقها. وإن محاولة فهمها في معزل عن كل القرآن تشكّل في النتيجة ابتعاداً، بل انحرافاً، عن المعنى الحقيقي والمراد الواقعي لتلك الآيات والعبارات. وقد خرج الكثير من المفسّرين والمتجمّلين للقرآن عن السبيل؛ بسبب عدم دركهم لهذه الوحدة، وذهابهم إلى تحميل الآيات غير معناها.

وكذلك هو الأمر بالنسبة للمعصومين. فهم القرآن الناطق، والواسطة في الفيض بين السماء والأرض. فكانت سيرتهم بكلّ حركاتها وسكناتها وحدة وكلاً كاملاً، لا يمكن فصل جزء منه عن الآخر، ولا يمكن فهم قولهم بعيداً عن فعلهم، ولا درك كنه تصريرهم بعيداً عن كلامهم وفعلهم، بل لابد من النظر إلى كلّ وحدة من وحدات تلك السيرة ضمن الكلّ الذي لا يتجزأ. وأيُّ حذف أو تعديل في ما روی عنهم يصبح واضحاً إذا نظرنا إليه من خلال نظرة شاملة تجتمع فيها أخلاقهم، وأعمالهم، ونهاياتهم، وأمرهم. فكل سيرة المعصومين الأربع عشر في وحدتها مدرسة ذات هدف واحد. ولهذا فإنَّ أية محاولة لفهم القرآن وسيرة النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسليمه والأئمّة المعصومين، بعيداً عن تلك النظرة الكلية، تعد محاولة للدفاع عن المقدس بغير المقدس.

وهذه الدعوة ليست في حد ذاتها دعوة لضرب كل التفاسير وكل الاستبطارات

بعرض الحائط، بل المراد هو الابتعاد عن تصنيع الأحداث وتأليفيها، والخروج بها من الواقعية إلى اللاواقعية، وكذلك العزوف عن كل محاولة لتمييق وتزويق الواقع بقصد الإثارة والانفعال. فالمراد هو إيصال ذلك التاريخ، من غير تحرير أو تدليس، وخصوصاً أن الشاهد على تلك المرحلة من حياة الأمة هو الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وروايات الموصومين الصحيحة، بشكل تكون ميزاناً يعرض عليه غيره.

والتحريف بمعنى الانحراف والميل إلى طرف دون آخر. وتحريف الكلام تغيير معناه، وهو قريب الشبه. وبمعنى آخر: إظهار المعنى المحتمل، وعزل المعنى الصريح من دائرة الضوء، في محاولة للتشويش على العقل، وإبعاده عن الفهم الحقيقي لمراد المخاطب. ويحتاج العمل على رفع تلك التحريرات التي طالت الواقع التاريخية والأحداث الدينية والمذهبية إلى مجدهات عظيمة وجباره. كما أن ما بذله العلماء والباحثون في هذا الميدان إلى يومنا هذا يستحق - بحق - التنوية والتقدير.

مناهج العلماء في مواجهة تحريرات عاشوراء -

ومن خلال استقرارنا للمناهج التي أتبعها هؤلاء الأعلام في تعاملهم مع ذلك النوع من التحريرات يتضح لنا منهجان:

١. إن من العلماء من عمل على إبراز مواضع التحرير، وسار في كشف الستار عن كل الزيدات والنفائس التي لحقت المتون التاريخية وغيرها. ومن هؤلاء: الأستاذ الشهيد العلامة مرتضى مطهري في كتابه: «السيرة النبوية»، «الحماسة الحسينية»، «أصل الاجتهاد في الإسلام»، «عشرون قولًا»، «الحق والباطل»، «إحياء الفكر الإسلامي». فقد سعى ضمن ما أملته احتياجات الفترة إلى كشف المقبول وغير المقبول من الأحداث والواقع التاريخية، وبينَ حقيقة بعض المفاهيم الخاصة بالسلوك وحدودها المعقولة والمقبولة شرعاً. وكمثال على ذلك: فلكي بينَ المعنى الحقيقي للزهد انطلاقاً من مناقشة سلوكيات وأخلاق بعض من كانوا يختبئون تحت عناوين الزهد، فكان أن طرح كل مفرداتهم، وكل ما يعرضونه من مفاهيم وصور وسلوكيات على أنها إسلامية، للبحث، وأنظهر ما كان فيها التحرير والتصحيف، ليخلص القارئ معه إلى المفهوم الحقيقي للزهد، وغيره من المفاهيم التي تناولها بالدرس والبحث.

٢- وعمل قسم آخر من العلماء الرساليين على إظهار الأساسيةات الصحيحة والواقعية، والموازين العقلية والشرعية، لكل حديث تاريخي، لتصبح ميزاناً يعرض عليه كل ما يحكي، أو يتم سرده، من الواقع والأحداث. وحسب هذا الاتجاه فإن كل ما غير تلك القوالب، سواء بالزيادة أو النقصة، يعد تحريفاً للنص الواقعى.

وقد اختار العالمة السيد محسن الأمين المسلط الثاني في كتابه «المجالس السننية» في مناقب ومصابئ العترة النبوية». فقد كثُر في زمانه التحرير الفظي والمعنوي للكثير من الواقع والأحداث التاريخية، فانبرى، من خلال هذا الكتاب، لإزالة اللبس عن تاريخ المعصومين عليهم السلام، بدءاً من النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه، إلى خليفته بالحق قائم آل محمد صلوات الله عليه وآله وسلامه.

وقد تسلح العالمة محسن الأمين في هذا الكتاب بالاعتماد على المصادر التي هي مورد اعتماد علماء الشيعة وأهل السنة، وبالاحتياط في تعامله مع المتون التاريخية القديمة. وبعد كتاب «المجالس السننية» نموذجاً قد نظر فيه في مجال التاريخ. وقد سعى إلى إبراز سيرة المصطفى صلوات الله عليه وآله وسلامه وسيرة المعصومين من ولده عليهم السلام في إطارها الصحيح، وبالاعتماد على النقاط المهمة في مجال تربية واصلاح الأمة. فال تعرض لهؤلاء المعصومين عليهم السلام، وذكر الخصال الراقية التي تجلت في كل واحد منهم عليهم السلام، وكذلك إظهار التضحيات المقدسة التي بذلها أصحابهم المنتجبين، وخصوصاً أصحاب الإمام الحسين عليه السلام، كفيلة بزرع روح الإخلاص والتفاني في سبيل إعلاء كلمة الحق والسير إلى الله. كما عمل الكتاب على أن تكون تلك السيرة الشريفة جديدة لا تبلى.

فصل «المجالس السننية» -

لقد عرض «المجالس السننية» مناقب ومصابئ أهل البيت عليهم السلام في خمسة فصول. وقد طبع في مجلدين: المجلد الأول: تشكل من أربعة أجزاء. وقد تناول فيه تاريخ الإسلام في الصدر الأول، ولاسيما مصيبة كربلاء، وما يستخلص منها من العبر والدروس؛ المجلد الثاني: تطرق فيه الكاتب إلى حياة ووفاة النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه، وحياة سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء عليها السلام، وكذلك تناول بالدرس أحوال الأنمة الأطهار، بدءاً من أمير المؤمنين، إلى آخر ولد من أولاده المعصومين عليهم السلام.

فكان الجزء الأول من الكتاب في ولادة وشهادة كل ما يتعلق بحياة الإمام

الحسين عليهما السلام، إمامته، ألقابه، وكناه، وكل ما من شأنه التعريف أكثر بالإمام الحسين عليهما السلام، وكذا عرض فيه حوالي مائتين وسبعين خطبة، دارت كلها حول عاشوراء وما واكتبها من التضحيات.

وقد تتوعدت عدة السيد محسن الأمين في عرضه لهذا الجزء، حيث استفاد من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وروايات المعصومين، والأشعار، والآثار التاريخية. كما لم يغفل عن الأدعية والمناجاة. وبمعنى آخر: إنه استفاد من كل ما من شأنه الإشارة إلى حياة الإمام الحسين عليهما السلام، من ولادته، وشهادته، واستمر إلى عودة موكب آل النبي عليهما السلام إلى المدينة، وكذلك كل ما يتعلق بحياة وشهادة باقي المعصومين عليهما السلام.

ويشار إلى أن السيد محسن الأمين قد اضطر إلى جمع بعض المراثي الحسينية في كتاب «الدر النضيد في مراثي السبط الشهيد»، لكي تكون في متناول خطباء المنبر الحسيني، يستفيدون منها في خطبهم ووعظهم.

وقد اختص الجزء الثاني والثالث والرابع من الكتاب بذكر مناقب أهل البيت، وغزواتهم، ومواعظهم، وحكمهم، وأخلاقهم، وما قاله بعض السلف الخير - بشكل مختصر - فيهم، وما جاء في الكتب التاريخية المعتبرة.

مميزات في الكتاب -

لقد سعى إلى عرض واقعة كربلاء بعيداً عن الحشو والخرافة التي لازمتها في كثير من الأخبار والكتب. بل يمكن عد الكتاب ثورة حقيقية على كل أشكال السرد والخطابة والإخبار عن واقعة كربلاء التي كانت سائدة في زمانه وفي وسطه الاجتماعي، وحتى في بعض الأوساط العلمية والدينية. ونستخلص ذلك صراحةً من خلال ما جاء في مقدمة وخاتمة كل جزء من أجزاء الكتاب، حيث أشار إلى أن أصحاب المنابر والخطباء والشعراء وكل المشتغلين في مجال ذكر مصائب ومراثي أهل البيت، وبالخصوص مصيبة الحسين بن علي بن أبي طالب عليهما السلام، قد وجدوا تخيلاتهم وظنونهم وكل ما جادت به قرائحهم من صور لكربيلا حقيقة يضيفونها للتاريخ، مساهمين - عمداً أو جهلاً - في الكذب على التاريخ، ووضع الروايات والأخبار، ومساهمين في مزيد من تجهيل عقل

الأمة. إن الرغبة في إثارة العواطف، واستمالة القلوب، وسكب الدمعة، لا يشفع لمن يزيف في الأحاديث والروايات ما ليس منها، ولا يقبل ممن يضيف أو ينقص من التاريخ شيئاً، ولن يقبل من أي أحد، عدم التدقيق في الروايات والكتب التي ينقل عنها؛ فإن مطباتهم وأخطاءهم تلك قد فتحت المجال أمام الناقدين بمختلف توجهاتهم، ودفعت بالكثير منهم إلى إنكار كل ذلك، بل فتحت المجال للمساس بقدسية بعض الأحداث، والتشكيك في صداقيتها. وهي بفعلها ذاك تحالف كل المعايير والأخلاق الإسلامية. فكثيراً ما شدّ النبي الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ سَلَامًا وَبَرَّاهُ على النهي عن الكذب مهما كانت الغايات، وكثيراً ما أمر المعصومون بتحري الصدق واليقين في نقل الأقوال والأفعال، حتى ولو كانت لعدو.

بل إن الكذب على النبي وأهل بيته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ سَلَامًا وَبَرَّاهُ من أشد المنكرات، ويستلزم غضب الرحمن. فالله سبحانه وتعالى قد أغاظ القول في حق كل كذاب آثم، وكرر الله سبحانه وتعالى كثيراً في كتابه العزيز، وعلى لسان نبيه محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ سَلَامًا وَبَرَّاهُ ولسان المعصومين، أن الكذاب لا حرمة له في الدنيا؛ فهو مفتاح كل خطيبة، ولا شفيع للكذاب في الآخرة، قال الله طيب لا يقبل إلا الطيب.

ومن موقع العالم والفقيه اعتبر السيد محسن الأمين كل ضرب للرأس أو للصدر مسبباً ضرراً بالبدن حراماً وجزءاً من الأعمال المحرمة، التي يزيّنها الشيطان للبعض تحت عنوان مختلف، ولا علاقة لها مطلقاً برضاء الإمام الحسين عَلَيْهِ الْبَشَارَةُ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بل هو منها بريء. فالحسين عَلَيْهِ الْبَشَارَةُ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ خرج للإصلاح في أمّة جده رسول الله، متسلكاً بما أتى به جده صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ سَلَامًا وَبَرَّاهُ، يحل حلاله، ويحرّم حرامه، وقد حرّم الرسول الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ سَلَامًا وَبَرَّاهُ الحق الأذى بالبدن والنفس. ولم يصدر عن زينب الكبرى عَلَيْهِ الْبَشَارَةُ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ، بل كل نساء كربلاء، مطلقاً ما تناقلته بعض الكتب وبعض المتأبر، من أنهن شفقن الجيوب، ولطمأن الخدود، حتى خرج منها الدم، فإن كل هذه الادعاءات وما شابهها كذبٌ وافتراء على أهل بيت العصمة، وعلى نساء الركب الحسيني، وهتك لحرمة أهل بيت الطهارة. ومما يؤسف له اليوم أن تصدر تلك الادعاءات في كل موضع التعزية لأهل بيت الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ سَلَامًا وَبَرَّاهُ، فهي فوق كونها كذباً وافتراءً يجعل مصداقية المتأبر في مهب الريح. وإذا كان الغرض هو التعبير عن مواساة أهل البيت، والتقرب إليهم، فإن الاقتداء بهم هو أقرب وأصح الطرق. فقد روي عن الإمام الرضا عَلَيْهِ الْبَشَارَةُ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ

أنه قال: «كان أبي إذا دخل شهر محرم لا يُرى ضاحكاً، وكانت الكآبة تغلب عليه، حتى تمضي منه عشرة أيام، وإذا كان يوم العاشر كان ذلك اليوم يوم مصيبة وحزنه وبكائه، ويقول: هو اليوم الذي قتل فيه الحسين عَلَيْهِ الْمُصَاطِبَةُ».

ينطلق العالمة السيد محسن الأمين من هذه الرواية ليقول: إنها لم تكن في مقام الحديث عن حال الإمام في العاشر من المحرم فحسب، بل كانت في مقام ترسيم حدود الحزن والبكاء على الحسين عَلَيْهِ الْمُصَاطِبَةُ والطريقة التي يجب أن يكون عليها. وكل خروج عن تلك الحدود هو في حقيقته خروج عن الشرع، وتجاوز لحدود الحلال والحرام.

وقد جعل السيد محسن الأمين هامش الكتاب مكاناً هاماً، حيث تطرق فيه إلى ترجمة المفردات القديمة وقليلة الاستعمال. كما طرح فيه اختلافه النظري مع باقي الأعلام حول مسألة من مسائل الكتاب، وميداناً يتعرف من خلاله القارئ على مواقف الشيعة والسنّة حول مسألة ما.

وقد تتواء أسلوبه في الكتاب. فقد يستند على كتب الزمخشري في نقله لمناقب أهل البيت عَلَيْهِ الْمُصَاطِبَةُ؛ وقد ينظر إلى مفردة من مفردات الكتاب من جهة الصرف والنحو، أو طرق التلفظ بها، ومرادفاتها في اللغة العربية، ولربما يجلب نظر بعض العلماء، فينتقدوها، وبين الصحيح والسقيم فيها، ويأتي برأيه ببرهان ودليل؛ وقد يحرص على إرشاد الخطباء وأصحاب المنابر بخصوص موضوع ما. فمثلاً: ضمن خطب المجلد الأول من الكتاب يعطي بعض الوسائل التي تساعده الخطيب على التوسيع في خطبته، كقوله: أضفْ هذا الجزء، أو اجعل هذا الشعر هنا أو هناك. كما أنه طرح في نفس القسم من الكتاب بعض الروايات التي تروي كيفية استشهاد أبي الفضل العباس، وبين الصحيح منها وغير الصحيح.

وقد حرص السيد محسن الأمين في جميع هوامش الكتاب أن يكون أميناً في تعامله مع كل المصادر التي اعتمدتها، والأراء التي أوردها في الكتاب لعلماء آخرين، حيث كان في كل الهوامش يذكر اسمهم، واسم الكتاب الذي نقل عنه. وكذلك كان متھماً للمسؤولية العلمية حيال كل آرائه، فكان يشير إليها بـ«المؤلف». ولعل هذا نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ١٤٢٢ م. ١١٠

السلوك من الطرق التربوية الناجعة، ودعوة غير مباشرة من طرف الكاتب للخطباء، الذين كثيراً ما وجّه إليهم القول ضمن هذا الكتاب، ليحنوا حذوه، وتكون الأمانة العلمية نهجهم، وأن يتجنّبوا السرقات العلمية.

قراءة في أجزاء الكتاب الخمسة —

— ١ـ الجزء الأول —

تم الانتهاء من هذا القسم في صبيحة يوم السبت الثاني عشر من ذي القعدة لسنة ١٣٤٣هـ، في دمشق. كما تم الانتهاء من تقييده وإعادة النظر فيه؛ لأجل الطباعة الثانية، في يوم الجمعة لخمسة عشر يوماً خلت من شهر ذي الحجة من سنة ١٣٥٠هـ، في منطقة شقرا في جبل عامل. وللمرة الثالثة يعاد النظر في الكتاب، فيحذف منه، ويزاد فيه، في دمشق، وذلك في اليوم الرابع عشر من شهر رمضان لسنة ١٣٦٤هـ، لتخرج الطبعـة الخامسة بجهد كبير من السيد حسن الأمين، نجل السيد محسن الأمين. وكل هذا التقييـح لكل طبعة جديدة من الكتاب دليل على اهتمام المؤلف، وجديـته في هذا المشروع العلمي.

اشتمـل هذا الجزء على خمس وتسعين خطبة، ابتدأـ من الصفحة ٨ إلى الصفحة ١٦٣. وقد ابـداـ هذا الجزء من ولادة الإمام الحسين عليهما السلام؛ دفعـاـ لأـيـ خلط أو شـبهـةـ بينـهـ وبينـ تاريخـ ولادةـ، ومـدةـ عمرـ، أخيـ الإمامـ الحـسـنـ عليهـماـ السـلامـ، وكـذاـ عملـ علىـ رـفعـ أيـ إـيهـامـ يـساـورـ أيـ حدـثـ منـ الأـحدـاثـ المـتـعلـقـ بـحـيـاةـ الإـيـامـ الحـسـنـ عليهـماـ السـلامـ.

وقد ركـزـ المؤـلـفـ عـلـىـ الروـاـيـاتـ الـتـيـ روـاهـاـ أـبـنـاءـ الإـيـامـ الحـسـنـ عـلـيـهـماـ السـلامـ، حتـىـ يـحدـدـ بدـقـةـ مـدـةـ عـمـرـهـ، وـإـمـامـتـهـ، وـتـارـيـخـ وـلـادـتـهـ، وـشـهـادـتـهـ، وـانـصـيـاعـهـ وـاحـتـرـامـهـ لـأـوـامـرـ أخيـ الإـيـامـ الحـسـنـ، وـخـاصـةـ فـيـ مـاـ يـخـصـ صـلـحـهـ مـعـ مـعـاوـيـةـ، وـأـلقـابـهـ، وـشـعـراءـهـ، وـعـدـدـ أـلـاـدـهـ ذـكـرـاـ وـإـنـاثـاـ، وـتـارـيـخـ وـفـاةـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـ، وـاخـتـلـافـ الـعـلـمـاءـ حـولـهـ. فـهـوـ أـوـلـأـ يـطـرـحـ نـظـرـهـ وـدـلـيلـهـ، ثـمـ يـعـقـبـهـ بـنـظـرـ الـعـلـمـاءـ الـآخـرـينـ، ثـمـ يـبـيـّـنـ نقاطـ الاـخـتـلـافـ فـيـ الرـؤـىـ بـيـنـهـ وـبـيـنـهـمـ، وـعـلـةـ هـذـاـ الاـخـتـلـافـ. وـقـدـ يـشـيرـ إـلـيـهـ فـيـ نـفـسـ الـمـنـتـ، أـوـ فـيـ هـامـشـ الصـفـحةـ. وـفـيـ بـدـايـةـ هـذـاـ جـزـءـ الـأـوـلـ مـنـ الـكـتـابـ، الـخـاصـ بـوـاقـعـةـ كـرـبـلاـ وـالـإـيـامـ الحـسـنـ بـنـ نـصـوصـ مـعاـصرـةـ. الـسـنـةـ السـادـسـةـ. الـعـدـ الـوـاـدـ وـالـعـشـرـونـ. شـتـاءـ ١٤٢٢ـ مـ. ٢٠١١ـ هـ

على عليه السلام، إشارة لأهمية هذه الواقعة ومصيرها المحتمم.
لقد تحاشى السيد محسن الأمين في هذا الجزء التعرّض للأعمى، فخاض الموضوع
علمياً، حيث خلا هذا الجزء بالذات من كل صور اللعن والشتّم، التي كثيراً ما تكون
مدعاهة لتفهّم النفس السليمة، كما تكون سبباً في إعراض الذين يختلفون معنا في الرأي
عن الانفتاح على كتبنا ونحتاجنا الفكري. فحتى في إعلان البراءة من قتلة الحسين عليه السلام
اكتفى بآيات، حتى يكون لكل واحد يؤمن بحقانيتها أن يحكم بنفسه على
هؤلاء القتلة، وأن يتّخذ موقفاً عقلائياً، بعيداً عن دفعات الشحن العاطفي.

إن إكراام النبي الأكرم صلوات الله عليه للحسنين، وحنوه عليهما، نموذج لكل المؤمنين في
التعامل مع الأطفال، والإحسان إليهم. وقد أشار السيد محسن الأمين إلى هذه النظرية
بشكل إرشادي. كما أنه ابتعد عن تعين أسماء بعض الأشخاص الذين بادروا إلى إلحاق
الأذى بأهل بيتهما، واكتفى بالإشارة إليهم بضمير الغائب، أو بصيغة
المجهول، كقوله «فأخذوك وابن عمك على قتلهم، وهو يصلى في محرابه، وولداته
الحسنان، اللذان فديتهما بأبيك وأمك، قتل أحدهما بالسم الذي دس إليه...، وأخوه
الحسين قتل بضرب السيوف، وطعن الرماح، ورمي السهام...». ولعل الإبقاء على اسم
الفاعلين مهماً وغاياً أبلغ من إفشاءه، وأدق في تصوير الفاجعة وتعظيم الجريمة التي
ارتكبها حاكم دمشق في حق أهل بيتهما صلوات الله عليه، والذين لم يسأل من أجر سوء
احترام قرابتهم منه صلوات الله عليه.

كما أن خطب الجزء تعطي تصويراً حياً عن كيفية تربية هؤلاء الأطهار، ومدى
الحنان والحب الذي رضعاه من ثدي العصمة والطهارة، وبالتالي سيكون مثالاً يحتذى به.
فالزهراء صلوات الله عليها كانت مثالاً وقدوة في حب الأم وحنانها، واحترام مشاعر الطفولة، فقد
كانت تلاعب وتداعب الحسينين، وتقرأ لهما الأشعار، وتلعب معهما... وكذا كان تعامل
الرسول صلوات الله عليه معهما؛ وكيف أن هذين الطفلين سيخرجان للمباهلة، و أن بعض الآيات
القرآنية ستنزل فيهما خاصة، كآية «هَلْ أَئِ»؛ وكيف أن نفس هذين الطفلين
سيكونان موضع أذية وعنف البعض، ممن كانوا يُحسبون على الإسلام، والذين عاينوا
مباشرة كل تلك اللحظات من الحب والحنان، فلم يكن مقامهما بخفى عنهم، ولا
نطوش معاصرة - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ٢٠١١ م. ١٤٢٢ هـ

طويلة من الزمن، ويبين حقيقتهم، حيث قال: «ما زاد سلوك يزيد بن معاوية وعيده الله بن زياد، وما زاد كانت أخلاقهم، في كربلاء؟ ألم يمنعوا الماء عن الحسين؟ بل ألم يمنعوا الماء حتى عن أطفال ونساء الحسين؟»

ليحملنا بعد كل هذا في المجلس العاشر من هذا الجزء إلى خطبة الإمام الحسين عليهما السلام يطلب فيها من معاوية أن يقضي حاجة أعرابي. ويشير الأمين إلى أن الخطباء في غفلة عن فصاحة وبلاغة الإمام الحسين عليهما السلام، وهو لم يرث من جده رسول الله عليهما السلام، ومن أبيه علي بن أبي طالب عليهما السلام، الشجاعة والكرم والإحسان فحسب، بل ورث فصاحة اللسان، وحسن البيان، وبلاغة اللفظ، وهي منقبة من مناقبه، التي يجب إيصالها إلى الناس.

إن الخطبة السادسة عشرة من الكتاب هي رسالة معاوية إلى الإمام الحسين عليهما السلام يهدده فيها، ويتوعده بالويل والثبور، وبعدها يأتي جواب الإمام وردّه على تلك الرسالة. اعترف معاوية في تلك الرسالة بمناقب أهل البيت عليهما السلام، وفضائلهم عليه، وعلى سائر الخلق. وقد عمل السيد محسن الأمين على درج مقارنة متقدمة بين أخلاق وفضائل أهل البيت وبين حقاره وصغر آل أبي سفيان، وعطشهم للدماء والانتقام. فهذا شهر محرم، الذي كان الناس في الجاهلية يعظمونه، ويحرّمون القتال فيه، ومع ذلك تجد آل أبي سفيان في كربلاء لم يقتلوا فحسب، بل قطعوا الأعضاء، وحرزوا الرؤوس، وأسرّوا أهل بيته النبي عليهما السلام، الذي بعثه الله ليتمّ مكارم الأخلاق.

لا جزع، ولا فزع، ولا ندب، ولا خدش للوجوه، ولا تطبير. تلك كانت سيرة الأئمة المعصومين عليهما السلام في حزنهم على الحسين، وذاك هو سلوكهم في أيام عاشوراء. فالإمام الصادق عليهما السلام كان يدعوا لزوار الحسين عليهما السلام، وكان يحثّ أنصاره على زيارة قبر الحسين، ويعلّمهم كيف تكون تلك الزيارة في أيام عاشوراء. وقد كان بكاء الإمام الصادق عليهما السلام على الإمام الحسين في أيام عاشوراء عظيمًا، فهم سفينه النجاة، وهم القدوة، وهم الأسوة، في كل كبيرة وصغيرة. وكان الكاتب دقيقاً في ذكر أسماء جميع الذين استشهدوا في كربلاء، ولم يكن يعتمد على مصدر واحد، بل كان يستند إلى العديد من المصادر، فهو قد يأخذ من ابن شهراً شوب، ولكنه إذا اختلف معه انتقل إلى المفيد،

نطوح معاصرة - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ٢٠١١ م. ١٤٢٢ هـ

وآخرين، فينقل الروايات المخالفة للأول، وهكذا.

وكذلك كان السيد محسن الأمين أميناً في نقل الأحداث التاريخية مرتبة ومنظمة. وكثيراً ما كان يتوجّه بالشرح للمفردات، ونظم العبارات والجمل في الرواية، حتى تكون الرواية صحيحة. وإذا لفت انتباهه أي إشكال في الرواية، سواء من جهة التصريف أو القواعد النحوية، فإنه يحيل ذلك إلى هامش الصفحة بالتصحيح، وربما بالفقد. وكان يبيّن أخطاء بعض المؤرخين في ما يخص بعض الواقع والشخصيات. وكمثال على هذا: ما وقع فيه بعض المؤرخين من الخلط بين قيس بن مسهل الصيداوي رسول الحسين عليهما السلام وبين عبد الله بن يقطر رسول مسلم بن عقيل إلى الحسين، حيث اعتبروهما شخصاً واحداً، وهو خلاف الواقع، كما بيّن ذلك السيد في هذا الكتاب. وقد يلاحظ على السيد محسن الأمين أشياء نقله للروايات أو أشعار وجzel الإمام الحسين وأصحابه، أنه كان يقيّدها بكلمات «الأظهر»، «والله أعلم»، وهي عبارات عودتاً عليها كتب الفقه، وبالضبط في مقام الفتوى، ولا نجد لها تفسيراً سوى أن السيد محسن الأمين لا يرى أي فرق بين شأنية الفتوى التي تجري في معاش وأرزاق العباد وبين شأنية تلك الروايات والواقع؛ لأن أي خطأ وتحريف بالزيادة أو النقصة لتلك الروايات والأخبار سيمس بقداسة الروح الملكوتية والإلهية لأهل بيت النبي الأكرم عليهما السلام، وبالتالي ستجعل فكر، بل عقيدة الناس، محل ارتباك وشبهة.

ربما لا تسترعى بعض المسائل في سيرة وحياة الإمام الحسين عليهما السلام؛ لصغر شأنها، ولكن السيد محسن الأمين العاملی كان يتوقف عندها، ويعتبرها. كأشباهها من الحوادث الكبار - ذات أهمية، وذات غاية ومقصد. فالحسين عليهما السلام، هذه الواسطة في الفيض، والواصل للأرض بالسماء، كل فعله ذو شأن، وكل حركاته وسكناته موجهة إلينا، ولا تجري في فعلهم العيشية. فتحديد السيف قد يراه الكثيرون مسألة عادلة يقوم بها أي شخص، ولكن عندما يقوم بها المقصوم، وحين يقوم بها الحسين، وهو في طريقه إلى كربلاء، فإنها تحتاج إلى دراسة وإمعان النظر.

كان الإمام الحسين عليهما السلام قبل بدء المعركة في كربلاء ينادي على نساء أهل بيته النبوة واحدة واحدة، ويوصيهم إذا رأينه صريعاً بأن لا يشققن عليه جيباً ولا يخدشن وجهها

نطوح معاصرة - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ١٤٢٢ م. هـ

وأن لا يقلُّ إلا ما يرضي الله. وبلا شكَّ فإنه ليس غرض الكاتب من إيراد هذه المواقف، وتكراره أكثر من مرة، تبيين فضائل ومناقب أهل البيت، والإمام الحسين بالذات، فحسب، وإنما غرضه أيضاً تحديد معالم العزاء، والشكل الذي يجب أن يكون عليه. وقد صحَّ السيد الأمين في هذا الكتاب العديد من الأخطاء الشائعة بين الناس في ما يخص تلفظ بعض الأسماء، فالشَّمْر (فتح الشين وكسر الميم) على وزن كَتِفْ هو الصحيح، وليس الشَّمْر (بكسر الشين وتسكين الميم).

٢.الجزء الثاني—

انتهى السيد محسن الأمين من كتابة هذا الجزء من كتاب «المجالس السنّية في مناقب ومصائب العترة النبوية» في سنة ١٣٤٠هـ، وانتهى من إعادة تتفقيحه في دمشق في الواحد والعشرين من شهر شوال لسنة ١٣٥٣هـ. ويكون هذا الجزء من ١٣٤ صفحة، ويشتمل على ٥٤ خطبة. ومن النقاط المهمة في هذا الجزء:

١. إن بعض مطالب هذا الجزء هي نفسها التي أتت في الجزء الأول، مع شيء من الاختلاف. وهذا يدلُّ على دقة الكاتب وأمانته في حفظ أقوال العلماء الذين نقل عنهم كاملاً، بدون زيادة أو نقصان. فهو لم يكن طوال صفحات هذا الكتاب متواهلاً مع أي نوع من التحريف، بل يسارع إلى الإشارة إليه كلَّما لمحه في هواش الكتاب وهوAMESالجزء.

٢. يرى السيد الأمين أن الخطب التي يلقاها الخطباء من فوق المنبر مدرسة تتفقيحية، ومؤسسة لموافقات إسلامية. لذا يجب أن تكون في غاية الصحة، وأن تستوعب كل المفاهيم والمفردات الإسلامية. وقد ركز في هذا الجزء على شرح مفردات التاريخ والثقافة الإسلامية بشكل أكثر كثافة من الجزء الأول.

٣- تسيطيه الضوء في هذا الجزء على الجانب النسووي، وحضوره الفعال في كل أحداث تاريخ الإسلام وواقعة كربلاء.

٤- إن القصص القرآني ميدان فسيح للمقارنة بين تاريخ أهل البيت، وبين ما كان عليه حال الأنبياء قبلهم. إن تفسير الآيات، وشرح بعض الألفاظ المشكّل في بعض آي نصوص معاصرة. السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ١٤٢٢ م. ٢١١-

القرآن، وحفظ التسلسل في الحكاية عن القصص القرآني، من شأنها إغواء المحاضرات والخطب. فقد ألقت قصة يوسف عليه السلام بظلالها على هذا الجزء في خمس خطب؛ لتشابهها وقصة الحسين بن علي بن أبي طالب عليهما السلام. كما حضرت كل القصص القرآنية الأخرى. ولا يمكن للقارئ أن يستلهם العبر والمواعظ من تاريخ الأنبياء وتاريخ الإسلام إذا لم يعرض هذا التاريخ بشكله الصحيح.

ولكي يربط الكاتب بين تاريخ الإسلام وواقعة كربلاء في الخطبة ١١٠ لم يكن في حاجة إلى صنع المقدمات، بل انطلق من ليلة المبيت، وكيف أنها ذكرته بحال بعض أنصار الإمام الذين تعرّضوا لحادث مماثل: ذكرني هجوم أصحاب ابن زياد على مسلم بن عقيل في الكوفة، حين أرسله ابن عمّه الحسين عليهما السلام؛ ليأخذ البيعة من أهلهما، بهجوم قريش على علي عليهما السلام في مكة، حين أباته ابن عمّه رسول الله عليه السلام على فراشه». وقد صور السيد محسن الأمين هجوم عسكر عبيد الله على مسلم بن عقيل، وهو وحيدٌ فريدٌ، بعد أن شبّهه بهجوم كفار قريش على علي عليهما السلام، واستعمل كل الكلمات والمفردات التي ت SAFER بالقارئ إلى مكان وزمان تلك الواقعة، وكأنه شاهد حيًّا عليها. «فإمام الحسين عليهما السلام وأسلم أبناء عمومته، كما كان النبي عليهما السلام أبناء عمومته، وأسلم كان نائباً عن الحسين وكان على عليهما السلام نائباً عن رسول الله عليهما السلام، وكما وثب الأعداء على مسلم وثبوا على علي عليهما السلام». وقد أصل لفسادبني أمية، والذي بلغ أقصى ما يمكن أن تعرفه الإنسانية من عدوانية وحقد وتعطش لروح الانتقام في كربلاء. وقد أورد أوجه تشابه الأحداث والوقائع بين زمن النبي الأكرم عليهما السلام وما لقيه من الكفار والمرتكبين، وخصوصاً في موقع، كوفة أبي طالب، وليلة المبيت، وهجرة النبي عليهما السلام من مكة إلى المدينة، وغزوته بدر وأحد، التي كانت نقطة ميلاد النفاق والتسلّط وراء عناديين الإسلام، بينما كانت القلوب بركاناً يغلي بالحقد والكراهية للنبي الأكرم، ولكل من يمت إلىه بصلة. وقد تفجر هذا البركان بعد وفاة النبي، وفاضت نيرانه، لترقى اليابس والأخضر في كربلاء. وقد عبروا يومها عما في قلوبهم بصراحة، فقد كان مبدأهم: هذه بتلك. كما صور الكاتب ذلك التشابه الكبير بين الإمام الحسين ومناصريه، ووقفوهم في وجه الأعداء، وإصرارهم على القتال، رغم أن الحسين عليهما السلام قد أحلم من كل العهود

نطouch معاصرة - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ٢٠١١ م. ١٤٢٢ هـ

والمواثيق، وطلب منهم أن يتستّروا بظلام الليل، وأن يرحلوا، فإن القوم إنما يطلبونه هو وبين موافق النبي الأكرم والفتّة المؤمنة في الدفاع عن الإسلام، والسعى في حفظه بكل غال ونفيض.

وقد كان السيد محسن الأمين - الفقيه المجتهد - دقيقاً في نقله للروايات التي تتحدث عن تاريخ صدر الإسلام، سواء بلحاظ سندتها أو متنها، ولم يكن متعصباً لأحد الفريقين. فقد نقل عن مدرسة الصحابة، كما نقل عن الشيعة. وكان يسلط الضوء على بعض الأحداث؛ بغرض تصحيحها، كعدد الذين كانوا يستطيعون فتح وإغلاق بوابة خير، التي قوْضَ أركانها على بن أبي طالب رض. فقد ذهبت بعض الروايات إلى أن عددهم بلغ الأربعين نفراً، ولكن الكاتب لم يشأ نقلها بذلك الشكل، الذي يبعد بها عن الواقعية، بل أراد أن يتعرض للحادث من خلال روايات أخرى، فنقل: «قال أبو رافع، مولى رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه: لقد رأيتني في سبعة نفر أنا ثامنهم نجهد أن نقلب ذلك الباب فما نقلبه».

كما أنه لم يكن يسلك مسلك علماء وخطباء جبل عامل، فلأنهم كانوا يعيشون مع أصحاب الأديان الأخرى؛ ورغبة منهم في التسامح، وحقن الدماء، كانوا لا يقتلون بعض الأحاديث والروايات التي تتحدث عن عدم إيمان أصحاب الأديان الأخرى، أو تتحدث عن نفاقهم، بينما نجد السيد محسن الأمين ينقل تلك الأحاديث والروايات بشرط إحرازها الصحة، ولا يغير من أحداث التاريخ إذا ثبتت واقعيتها وصدقها، غير مكتثر برضاء هؤلاء أو أولئك.

كثيراً ما يلجأ أصحاب المنابر والخطباء إلى بتر الرواية، والاكتفاء بذكر الجزء الذي يهمهم منها، غير مكتثرين إلى سياقها الخارجي، ولا مهتمين بظرفها الزمانى والمكاني. لذا فهم يأخذون النتائج من تلك الروايات حسب ما يرتضون. وهذا البتر والاصطفاء يغير من معانى الروايات، ويوقف من مدّها. بينما تعامل السيد الأمين مع الروايات بشكل آخر، فهو ينظر إلى الرواية بجميع جزئياتها، فينقل الرواية كما جاءت في مختلف الكتب، ويجعل آراء وأقوال الآخرين حول الرواية بين قوسين، ومن ثم يعرض جميع ما يحيط بالرواية من أحداث تاريخية سابقة لها، مما يبيّن الداعي لصدور الرواية، **نصوص معاصرة** - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتا، ١٤٢٢ م. ٢١١ هـ

وبالتالي يفهم المراد الحقيقي منها. وكمثال على منهجه: تعامله مع الحديث المعروف في كتب الحديث وغيرها بـ«حديث المنزلة». فكثيراً ما سمعنا هذه الرواية، ولكن غاب عننا الكثير مما يحيط بها، فقد أورد نبذة عن تاريخ ما قبل صدور الحديث: المكان، الأسباب، الأفراد الذين كانوا موضع عتاب النبي الأكرم صلوات الله عليه لما تصلوا من مهامهم التي كلفوا بها. قد يكون الكثير ممن يقرأون الحديث قد غابت عنهم تلك المقاطع من التاريخ، وبالتالي لم يعطوا أهمية لمقدمات الحديث، ويكتفون بالبدء بقوله صلوات الله عليه: «يا علي»، رغم أن تلك المقدمة حملت من المعاني المعتبرة عن منزلة علي عليه السلام. وحتى لو لم يكن في العبارة «يا علي» أو «أنت» فإنك أن تعرف أن الخطاب موجه إلى هذا الشخص دون غيره. فقد خرج النبي الأكرم صلوات الله عليه في إحدى غزواته، وهي المعروفة بغزوة تبوك، برفقة خمسة عشر ألف رجل من المسلمين، ومجموعة من العبيد، وكانت الحاجة تعوزهم في تلك الغزوة؛ لشح السماء بالمطر، وقلة الرزق، حتى أن ذلك الجيش سمي بـ«جيش العسرة»، وقد استخلف رسول الله صلوات الله عليه علي عليه السلام على المدينة؛ حتى يحفظها من نعرات المنافقين، التي عرفت نمواً متتسعاً آنذاك، فقد كان النبي الأكرم صلوات الله عليه يخشى أن يقوم المنافقون بعمل تخريبي في المدينة، ولن يجدوا أمامهم من يردعهم، وخصوصاً أن المسافة بين المدينة وموقع المعركة كانت كبيرة، فأشاع المنافقون عنبقاء علي عليه السلام في المدينة أموراً؛ إذ قالوا: إنما تركه رسول الله استقالاً له، وتخففاً منه، سعيًا للإشارة، وعسى أن تخلو المدينة لهم، فأسرع علي عليه السلام فلحق بالنبي الأكرم صلوات الله عليه على مقرية من المدينة، وقال له: «يا نبي الله، زعم المنافقون أنك إنما خلفتني لأنك استقلتني، وتخففت مني»، فقال صلوات الله عليه: «كذبوا، إنما خلتفك لما ورأي، فارجع فاخلفني في أهلي وأهلك، فإن المدينة لا تصلح إلا بي أو بك، فأنت خليفتي في أهلي بيتي ودار هجرتي. أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي». ولم تذكر الرواية نهاية للحدث. فقد أطاع علي عليه السلام أوامر النبي صلوات الله عليه، فرجع إلى المدينة حارساً لها من أي ضرر، وخصوصاً أن دعوات المنافقين في التحرير ضد النبي قد أخذت موقعها، فقد بدأت أعداد من أفراد الجيش تسحب مفضلة الرجوع إلى المدينة، كما تخلف الكثير منهم قبل الخروج.

والرواية لم تتطرق إلى دور المرأة في تلك الأحداث. وبعد أن تخلف الثلاثة: كعب

بن مالك؛ ومراة بن الريبع؛ وهلال بن أمية، عن أوامر النبي الأكرم ﷺ، ولم يخرجوا معه في الغزوة، اتخذت نساؤهم موقفاً منهم، فهجرتهم، ولم يعذنْ يكلّمُنَّهم بخطاب، فخرج الثلاثة إلى أحد جبال المدينة، مدّعين أن النبي إنما أمر نسائهم بهجرهم، وأنهن لن يكلّمُنَّهم إلا أن يتوب الله عليهم، مع أن موقف النساء كان موقفاً شخصياً. فتلك النسوة لم يكن راضيات بتأخّل أزواجهن عن رسول الله، ولا دخل لرسول الله ﷺ في هذا الأمر. ورغم ما كان منهن من الهجران كن يحملن إليهم الطعام والشراب، من دون أن يجرين معهم خطاباً أو كلاماً، حتى نزلت على رسول الله الآية: **﴿وَعَلَى التَّلَاثَةِ الَّتِي حَظُفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمْ... ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ﴾**.

وليس هذا كل ما تزخر به الرواية من أحداث، فهناك غيرها مما ذكره السيد محسن الأمين، وكلها أحداث تكشف الوجه الحقيقي للمنافقين، وترفع كل لبس عن حق علي عليه السلام. والمسألة الأخرى ذات الأهمية في أحداث هذه الرواية أن هناك بعض الصحابة المخلصين، أمثال: أبي خيثمة، وأبي ذر الغفارى، اللذين أرادا الاتصال بالنبي الأكرم في غزوة تبوك، ولأن النبي ﷺ كان مطلاً على نياتهما الصادقة فقد دعا لهما بكل خير، بينما لم يكن هذا فعله ﷺ مع عدد آخر ممن رافقوه في تلك الغزوة. وحقيقة ما حدث، وما ذكره السياق الداخلي والخارجي لرواية المنزلة، أن الإمام علي عليه السلام استخلف على المدينة وكان ذاك حالها، ولا يمكن إدراك قيمة خلافة علي عليه السلام وعظمتها ما لم يتم تغطية جميع هذه الأحداث وقراءتها، باعتبارها ذاتية لحديث المنزلة. ولم يحصر السيد محسن الأمين أحداث غزوة تبوك وما انتهت إليه في هذا الجزء من الكتاب، بل تابع الحديث عنها ضمن خطبه في الصفحات التالية لكتاب «المجالس السنّية»، حيث تطرق إلى خطبة النبي الأكرم ﷺ التي تناول فيها الحديث عن المنافقين، كما أشاد فيها ببعض الصحابة المخلصين، أمثال: أبي ذر. فانطلق العلامة ليعيد ذكر فضائل هؤلاء الصحابة الخالص، حين ذكر أقوال الإمام علي عليه السلام، وقد ذكرها ابن حميد تحت عنوان: «مناقب أبي ذر»، وما لقيه من أذى وعنف من طرف عثمان بن عفان، الذي أمر بنيه إلى منطقة لا تملك أيّ مقوم من مقومات الحياة. وكذلك ما مارسه عليه معاوية بن سفيان من

قهر وسلط، بينما نجد على الطرف الآخر تلقيه كل أنواع المحبة والتكرير من النبي الأكرم، ومن أصحاب الكسائ جميعهم، وبدون استثناء. ومن صور هذا الحب والاحترام والتقدير مناداة الإمام الحسين عليه السلام له بـ «يا عمى».

لقد دأب السيد محسن الأمين على وضع الروايات في مسارها التاريخي والجغرافي الصحيح، وسلط الضوء على كلّ ما عرفته الرواية من أحداث مختلفة، من الصلح، والثورة، وال الحرب، وكل محاولات المنافقين الramمية إلى إسكات صوت الحق، وصوت الوحي، الذي كان يتزل على الأئمة الأطهار، الذين كان كلّ سعيهم الإصلاح في أمّة جدهم رسول الله عليه السلام. أحداث تلقي وتدمج بلحاظ موضوعها، لينجي الليل على واقعة كربلاء، بحيث إن الأحداث تظهر وكأنها في مقطع زمني واحد، وأفرادها مجموعة واحدة. لقد كان النبي الأكرم والإمام علي شرفاها في زمن النبي عليه السلام، وكان الحسين وأهل بيته شرفاها في واقعة كربلاء. روايات استخرجها السيد محسن الأمين من أمّهات كتب أهل السنة المعبرة لديهم، ك صحيح مسلم؛ وشرح ابن أبي الحديد؛ والإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني؛ وإرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري، للقططلي؛ وسنن ابن ماجة القزويني، وسنن أبي داود؛ وسنن النسائي؛ وسيرة ابن هشام؛ والسيرة النبوية، لمفتى الشافعية زيني دحلان؛ وشرح صحيح مسلم؛ والفائق، للزمخشري؛ وكفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب، لمحمد بن يوسف الكلنجي الشافعى؛ ومسند أحمد بن حنبل؛ ونبأي المودة، للقندوزي الحنفي. كما أن هناك مجموعة من الكتب الأخرى، التي اضطرت الكاتب؛ لعدم حصوله عليها، إلى النقل عنها بواسطة، ككتاب ربيع الأبرار، للزمخشري؛ وصحيح الترمذى؛ والفرائد في فضائل المرتضى والزهراء والسبطين، للشافعى الخراسانى؛ وكتاب المناقب، لأبي المعالى الفقىء المالكى. ويرى السيد محسن الأمين أن معرفة شأن نزول الآيات والأحاديث يكشف عن عمق الأحداث التي عرفتها كربلاء. فغزوة ذات السلاسل، والمباهلة، وقضية حجة الوداع، وحرب الجمل، وغيرها، بكل حركاتها الخارجية والداخلية، مقدمة موضوعية لكربلاء وثورة الإمام الحسين عليه السلام، وتكشف للقارئ والمطالع المسكون عنه من التاريخ. كما لا يمكن غض الطرف عن الحضور الفعال للعنصر النسوى في كل تلك

الأحداث، رغم أن العديد من الكتب حاولت تحاشي الحديث عن المرأة في تلك الواقع. ومن هؤلاء النماذج القدوة: خديجة زوج النبي الأكرم ﷺ، وفاطمة الزهراء بنت النبي ﷺ؛ وأسماء بنت يزيد، وكانت من الأنصار، انتخب لتكون الناطق بلسان نساء العرب في محضر النبي الأكرم ﷺ؛ وسفانة بنت حاتم الطائي. نساء مهّدْنَ في الجملة. الطريق أمام المرأة لتدخل التاريخ في كربلاء من بابه الواسع.

كانت الخطبة رقم ١٤٥ قد أضيفت في الطبعة الرابعة للكتاب، ولم تكن بيد السيد محسن الأمين، بل من طرف جمع من الكتاب المتخصصين؛ لسد بعض ثغرات الكتاب في ما يخص واقعة كربلاء. فكان ما أضافوه، ومن وجهات النظر حول واقعة كربلاء، وبعض النقاط التاريخية الأخرى، إشراقة أخرى أضفت على الكتاب رونقاً إضافياً، وخصوصاً أن تلك الأحداث التاريخية من العظمة بحيث تستدعي تعاوناً في محاولة الإحاطة بكل مكوّناتها، وما أسفرت عنه من وقائع.

كما كان هناك إضافات أخرى للمجلد الثاني من كتاب «المجالس السنّية»، فكان المجلس رقم ١٤٦، بقلم الأستاذ محمد شرارة، والمجلس ١٤٧ و١٤٨ و١٤٩، بقلم الأستاذ أحمد عباس صالح. ورغم بعض الاختلاف في ناحية بيان الأحداث وشرحها إلا أن الإضافة في الجملة. لم تخرج عن الإطار المنهجي لعرض الأحداث في الكتاب، بحيث تطرق كلا الأستاذين محمد شرارة وأحمد عباس صالح إلى عرض التحريرات اللفظية والمعنوية، وبعض الزيادات والنقائص، التي رافقت عرض الأحداث في الكتب التاريخية، أو تلك التي كانت تصدر من خطباء المنبر الحسيني. وما يمكن ملاحظته على تلك الإضافات الخمس هو غياب ما يصطلاح عليه الخطباء بـ«الگوريز»، وهو الانتقال من المحاضرة أو الخطبة إلى العزاء الحسيني. كما غاب الشعر عنها كذلك. فكانت تلك الإضافات خطباً تاريخية سعت لإبراز حقائق أخرى لمحيط ملحمة كربلاء، فكان السهم الأكبر موجهاً إلى الحديث عن المدينة في عهد التسلط الأموي، وثورة الإمام على تلك الأوضاع وزعمائها، ومحاولات بعض أصحاب الإمام إقناعه بعدم الخروج إلى كربلاء، خوفاً عليه، وخصوصاً أنهم كانوا يدركون مدى نصوص معاصرة. السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ١٤٢٢ م. ١١٢٠ هـ

حد وكره يزيد بن معاوية وحاشيته للحسين عليه السلام.

٣. الجزء الثالث

لقد تم الانتهاء من هذا القسم في ربيع الثاني لسنة ١٣٤٣هـ في مدينة دمشق، وتم إحداث تغييرات وإضافات إليه في الثالث عشر من رمضان سنة ١٣٦٢هـ، ليطبع في نواحي بيروت في ١٩٦٩م. وقد وقعت بعض الأخطاء في عرض الخطب في هذا الجزء، بحيث تمت إعادة الخطب (١٤٥ إلى ١٥٠). وكذلك أعيد تكرار الخطبة ١٤٤. فيكون بهذا عدد خطب الأجزاء الأربع من المجلد الأول ٢٧٠، وليس ٢٦٣، كما أشير لذلك في نهاية المجلد الأول.

يتدنى هذا الجزء بالحروب التي خاضها الإمام علي عليه السلام مع الناكثين والمارقين والخارجين، فحاول الكاتب إيجاد ربط بين كل حادث من أحداثها وواقعة كربلاء، كإيجاد التشابه بين وصول الإمام علي عليه السلام وأصحابه إلى البصرة ووصول الإمام الحسين وأهل ركبته إلى كربلاء؛ وحبس الماء عن علي عليه السلام وجيشه وحبس الماء عن الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه وأهل بيته، من نساء ومرضى وأطفال ورضع؛ وإخلاص القيادات المخلصة وتفانيها في نصرة علي عليه السلام وإخلاص أبي الفضل العباس وأهل بيته الحسين وأصحابه الذين رافقوه في تعرض أنفسهم للسيوف والرماح دفاعاً عن الحسين عليه السلام؛ ودعاء الإمام علي عليه السلام لآل همدان ودعاء الحسين عليه السلام لأصحابه والذين كانوا معه؛ وخدعة رفع القرآن فوق الرماح في صفين ورفع رؤوس شهداء كربلاء فوق الرماح.

وحيثما وصل العلامة الأمين إلى إحصاء عدد قتلى الأعداء، سواء الذين قتلوا على يدي الإمام علي عليه السلام وأصحابه، أو الذي قتلوا من جيش العدو في كربلاء على يدي الحسين وأبطال الطفّ، لم يتطرق لعددتهم؛ خوفاً من مجانية الصواب، بعد أن اختلفت الروايات في عددهم؛ وخوفاً من نسبة شيء لم يقع إلى بيت العصمة، واكتفى بالقول: «حتى قتل منهم مقتلة عظيمة».

إن الروح المؤمنة الشريفة التي دافعت بكل شيء من أجل خلاص الإنسانية من عبادة غير الله، وجدت نفسها جندياً محامياً عن محارم الله، ووضحت بنفسها في سبيل نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ١٤٢٢م - ٢٠١١هـ

إلاء كلامه الله، تلك روح رسول الله، التي كانت بين جنبات الإمام الحسين: «حسين مني، وأنا من حسين»، لا يمكن حصرها في أعداد، أو التحدث عنها بلغة الأرقام. وكذلك لا يمكن التحدث عن الطرف التقى من خلال أرقام هنا أو هناك؛ فإن ما قام به يزيد من هتك كل الحرمات، والتعدى على دين الله، والجهل بالكفر والفسق من على المنابر، أكبر من أن يحصر في عدد، فإن ما فعله كان قد ورثه عن أبيه، الذي هو من صلبه، ولم يأتِ يزيد إلا بما أتى به معاوية، فيزيد كان امتداداً طبيعياً لمعاوية. بينما الحسين لا يمكن أن يكون إلا متمماً لما ورثه من أبيه وأمه، فإن المثل العليا والكاملة للإمام الحسين عليهما السلام هي من نبع مثل على عليهما السلام في صفين وغيرها. وإن قتل الحسين عليهما السلام بأبغض وأوحش صور الإجرام التي يمكن أن تعرفها الإنسانية هو في الحقيقة امتداد لما قام به بنو أمية في حروبهم غير المتكافئة مع الفتنة المؤمنة قبل كربلاء.

إن بيان عداوة وحقد المنافقين على أهل بيت النبي الأكرم عليهما السلام لم يدفع بالسيد محسن الأمين إلى تحريف الواقع، أو النقل من الكتب غير المؤثقة؛ لأن التحرير بالنسبة له خط أحمر لا يمكن تجاوزه، ولو في الحديث عن الأعداء. كما أن إثارة المشاعر، والرفع من مستوى هيجان العاطفة؛ بقصد إمالة القلوب إلى ما حدث في كربلاء، لم يكن دافعاً للعلامة الأمين، للابتعاد عن العقل والمنطق. بل إن الأشعار التي أتى بها كانت غاية في حفظ الصحة والتوثيق للأحداث، في حين أن الشعر قد يخرج عن ذلك؛ باعتبار طبيعته في استعمال الاستعارة، والمبالغة، وبافي أنواع البلاغة الأخرى.

إن الرجز والأشعار التي اختتم بها خطب الجزء كانت في حدود ذكر الحقائق التاريخية، من غير مبالغة أو خيال. فإن الاستدلال في فكر العلامة الأمين يقوم على البرهان، وليس على التمثيل، والخيال، والعناصر الأخرى المسموح بها في صناعات الشعر. وفي هذا الجزء يدرك القارئ الجذور الحقيقية لعداوة أهل البيت عليهما السلام. فإذا كان البزيديون لم يتورّعوا عن قتل وحرق رؤوس أطفال أهل بيت النبي عليهما السلام فإن يزيد امتداد معاوية وما فعله في صفين، بل لما فعله آباءه وأمهاته في بدر، وحنين، وغيرها من الحروب في المدينة ومكة واليمن، فقد أحكم آل أبي سفيان القتل في شيعة علي عليهما السلام لحبهم علي عليهما السلام. وكذا كان خلفهم يزيد، ومن ولاده، أكثر فحشاً وفظاعةً وجراحاً.

وقد كان العلامة الأمين منصفاً في ذكره للمرأة، فلم يخلُ جزءٌ من الكتاب من حديث عن المرأة، وما ساهمت به من فداء وتضحية، وما قدمته في طريق الإسلام، فقد دافعت المرأة في أشعارها عن أهل بيته عليه السلام، ووقفت في مجالس معاوية، ومروان، ويزيد، وعمرو بن العاص، وسعيد بن العاص، ولم يتملكها الخوف - ولو للحظة -. من الدفاع عن أهل بيته. ووقفت مدافعة عن الحق، وسجل التاريخ. وإن على صفحات هنا وهناك . أسماء خالدة، أمثال: سودة بنت عمارة بن الأشتر الهمданية؛ وبكاراة الهمالية؛ والزرقاء بنت عدي؛ وأم سنان خثيمة المذحجية؛ وعكرشة بنت الأطرش؛ ودرامية الحجوجنية؛ وأم الخير بنت الحريش بن سراقة البارقي؛ وأروى بنت الحارث بن عبد المطلب؛ وأمرأة من بني ذكوان؛ وغانمة بنت غانم؛ وأمنة بنت الرشيد، زوج عمرو؛ ونساء اعتقلن في سجون معاوية لأنهن نادين بالحق، ورفضن ما يتلوه عليهن معاوية وركبه، ورأين في على عليه السلام صاحب الحق، والامتداد الشرعي لولي السماء، فاختطف سلاحهن. وكان سهم الشعر أوفر، لما كان للشعر من مكانة في الأوساط العربية آنذاك، فقد كان يعادل ضربة بالسيف.

وكان العلامة الأمين في نهاية حديثه عن كل واحدة من تلك النساء، وما جادت به أنفسهن من الشعر، يشير في المقابل إلى واحدة من نساء أهل بيته اللواتي شاركن في كربلاء. فشعر الرباب زوج الإمام الحسين عليه السلام؛ وخطبة العقيلة زينب عليه السلام؛ ورد سكينة وكلثوم بنت الإمام الحسين على يزيد، كلها متشابهة، من حيث الغاية والهدف، وهو الدفاع عن محارم الله.

وقد لازم العلامة الأمين الاحتياط في كل مراحل الكتاب، وحتى في الأشعار. فعندما نقل شعر زوجة حجر بن عدي . الصحابي الكبير، الذي قتله معاوية . أشار في هامش الصفحة إلى أن البيت الثالث لم يذكره لها المرزباني، وذكر بيتاً آخر بدله ابن الأثير.

وذكر من الرجالات المخلصين أحنف بن قيس، الذي وقف في وجه معاوية، مدافعاً عن على عليه السلام. كذا وقف زهير بن القين في كربلاء مدافعاً عن الحسين. وكذا هناك أبو الطفيلي عامر بن وائلة، الذي يعد من شعراء الإمام علي عليه السلام، وأحد جنوده الأولياء. كما نصوص معاصرة . السنة السادسة . العدد الواحد والعشرون - شتاء ١١٢٠ م. ٢٠٢٢ هـ

ينبغي عدم نسيان قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري؛ ووليد بن جابر بن ظالم الطائي؛ وعمرو بن حمّق الخزاعي؛ وعدى بن حاتم الطائي؛ وضرار بن ضمرة؛ وصعصعة بن صوحان؛ وعقيل بن مسلم. وقد كان كُلُّ واحد منهم منبراً قائماً بذاته، بحيث مثُلَّ أشعارهم حرباً واضحة وعظيمة ضد محور النفاق والكفر، ولا تقلُّ بطولتهم عن بطولة مسلم بن عقيل، وحبيب بن مظاهر، والعباس بن علي عليهما السلام، والقاسم بن الحسن عليهما السلام.

وعلى هذا المسار كان حديث النساء، وأية التطهير، وحديث الغدير، وقضية الزبير، إلى جانب أقوال الصحابة وشهادتهم في علي عليهما السلام، وكتبهم التي استخرجت كلها من كتب السنة، شاهداً على حقّ علي عليهما السلام. وبمعنى آخر: استند العلامة الأمين إلى كتب السنة في تفسير الآيات والروايات التي نزلت في علي عليهما السلام، وذلك من خلال تفسير ابن عباس، وابن أبي الحديد، وأحمد بن حنبل، وابن عبد ربه، وابن الصائغ المالكي، والمرزباني، وابن قتيبة.

وقد اختلفت الخطاب وبعض المجالس في الجزء الثالث عن خطب ومجالس الجزء الثاني، حيث أصبحت أكثر طولاً، وأكثر توعّاً من حيث مواضعها.

فابتداءً من المجلس ١٩١ يتطرق الكتاب إلى خصال وفضائل الإمام علي عليهما السلام، إلى علمه؛ وتعبيده؛ وشجاعته؛ وحكمته؛ وعدله وإنصافه؛ وبلاغته وفصاحته، بالإضافة إلى فناعته وزهده. وكذا تطرق إلى شهادته، وأصحابه، وأعدائه، وإلى الآيات التي نزلت فيه، والأحاديث والشعر الذي قيل فيه. هذه المناقب والفضائل التي ذكر الكثير منها الإمام الحسين عليهما السلام على مسامع معسكر الأعداء، لكن لا حياة لمن تنادي، فقد كانت لهم آذان لا يسمعون بها، وقلوب لا يعقلون بها، وقد أشربت قلوبهم حبّ الالات والعزي، وكانوا يحنون إليها في كل لحظات حياتهم، وكان شعراهم: لا رسول أتى، ولا وحيٌ نزل.

إن بنو أمية - كما رأى العلامة الأمين، وانطلاقاً من أسانيد تاريخية معترفة - أعلنوا إسلامهم تحت الإكراه، وأشربت قلوبهم أحقاداً بدريّة وخبيثة، وكان فتح مكة وغيرها من الحركات التحررية الرسالية التي قادها النبي الأكرم، ورافقه فيها بالسلاح على عليهما السلام، عاملًا رئيساً في تأجُّج نار الحقد والبغض في قلوبهم ضد النبي وأله، بل كانت نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الواحد والعشرون - شتاء ١٤٢٢ هـ م. ٢٠١١ -

أحقادهم في الحقيقة ضد الإسلام، ضد القرآن. لذا فبمجرد أن مكثوا من أمر المسلمين، بالحيل والدسائس، كشفوا عن مخالفتهم التي تقطر سماً قاتلاً، فكان أن صبوا جام غضبهم على آل الرسول الأكرم ﷺ، فعدوا شتم علي وأولاده شرطاً ضرورياً لكل من أراد أن يعتلي المنبر، بل جعلوا شتم علي وأولاده واجباً يفتح به، ويختتم به، المرتزقة من علمائهم كل صلاة. وقد استمر هذا التعدي على حرم الله إلى أن جاء عمر بن عبد العزيز، فمنع شتم علي وأله بيته، وأرجع فدك، الأرض التي وهبها رسول الله إلى ابنته فاطمة بنت النبي، إلى أولادها.

كان كشف عداوة أهل الكتاب للإسلام ورسول الإسلام، وخصوصاً عداوة اليهود، من النقاط الهمة التي تعرض لها كتاب «المجالس السنوية». فقد خاضوا حرباً - بطريق مباشرة وأخرى غير مباشرة - ضد النبي الأكرم ﷺ. وذكر كيف استطاع النبي الأكرم والفتاة المؤمنة ممن كانت معه أن تتصر على كل محاولاتهم، وأن ترد كيدهم إلى نحورهم. لم ينس السيد محسن الأمين، وهو في خضم ذكر فضائل أهل البيت الأطهار، أن يشير إلى أخلاق الفتاة المؤمنة التي شاعت ونصرت رسول الله وأهل بيته في كل المواقف، فتحدث عمّا كانوا يتمتعون به من الصفات العالية والأخلاق الإسلامية. كما كان الكتاب مناسبة للحديث عن بعض الأخلاق الإسلامية، من تقوى، وزهد، واحتواء للفقراء والمحاججين، وتكافل، وحسن الخطاب...، التي تعتبر من الأخلاق القرآنية التي كان الأئمة يتمتعون بها، وكانوا يدعون الناس إليها.

وفي آخر خطبة من الجزء الثالث سعى العلامة الأمين إلى إبراز الخصوصيات الأخلاقية والسلوكية للإسلام، وكيف استطاع أن يغير حياة البشرية، والتي كانت الجزيرة العربية أحد نماذجها، وينقلها نقلة نوعية. فبعد أن كانت الضلاله والحرية اهتدى الناس إلى ربهم، كما اهتدوا إلى مبادئ وأخلاق ما كانوا ليصلوا إليها لولا الوحي، ولولا رسول الله وأهل بيته ﷺ.

دعا رسول الإسلام محمد ﷺ إلى المساواة، والأخوة، والغفور والتسامح، والعلم وافتقاء المعرفة، وغيرها. كما دعا إلى الابتعاد عن الربا، والزنا، والمحرمات في كل ما يخص المال، والعرض، والنفس، والولد، و...

وتمتعت المرأة في ظل الإسلام بقوانين تحفظ لها كرامتها، وتحميها من السلطوية والسلط، التي مورست عليها تحت شعارات متعددة، وبألوان مختلفة.

لقد كان أهل البيت عليهم السلام مثلاً لكل خير، وقدوة في كل خير وإحسان. فقد كانوا مرأة الإسلام، وكانوا النموذج في الرقي والكمال الإنساني. شهادة اعترف بها العدو قبل الصديق، والبعيد قبل القريب. وإن الإحسان إليهم، بمحبتهم ودفع السوء عنهم، أقل ما يمكن أن يقدم للرسول الأكرم؛ اعترافاً له بالفضل، واعترافاً له بالجميل على الإنسانية، وعلى القوم خاصة. ولكن ليت الأمر اقتصر على عدم احترامهم، أو حتى عدم محبتهم، بل تدّاه إلى ما يدمي قلب البشرية، من قتل وذبح وأسر...

ـ ٤ـ الجزء الرابعـ

تم الانتهاء من تحرير هذا الجزء في ذي القعدة من عام ١٣٤٣هـ. وأدخلت عليه إصلاحات وإضافات في رمضان ١٣٦٢هـ. وأعيد النظر فيه مرة أخرى بمزيد من التقييم في ١٦ من جمادى الأولى لسنة ١٣٧٣هـ. وكانت العبارة التي اختتم بها هذا الجزء تقول: «إن الجزء الخامس، والذي سيتم طبعه في مجلد مستقل، لن يتطرق إلى مصائب أهل البيت عليهم السلام وكربلاء».

ويلاحظ في هذا الجزء خطبه الطويلة، وكثرة الشعر فيه. إن إحدى هذه الخطب هي شعر للعلامة الأمين، مع شرح له. وقد دار موضوعها حول واقعة كربلاء.

كانت مراعاة الأدب إحدى السمات الأساسية للعلامة الأمين خلال هذا الكتاب.

وهي خصلة مهمة يجب أن يتحلى بها أصحاب المنبر الحسيني، وكذلك الخطباء، ومن يشتغل في مجال الوعظ والإرشاد.

كان العلامة الأمين يبتعد عن استعمال الكلمات المخلة بالأدب، وال بعيدة عن اللياقة، وكان يكتفي بالقول: «في كلام آخر قبيح...».

وقد ارتكز الكلام في الخطبة الأخيرة من هذا الجزء على بعض المفاهيم الإسلامية في الفكر الإسلامي، كالحديث عن قيمة العلم، وسمو مكانته، والعبودية،

ومكارم الأخلاق، والتوبة. فقد خصّها بالبحث، واعتبر غياب هذه القيم واحداً من الأسباب التي أدت إلى حصول فاجعة كربلاء.

لقد ابتدأ هذا الجزء بعرض قصة موسى عليه السلام، وخوفه من جور وظلم فرعون، حيث كان التشابه بينه وبين خوف الإمام الحسين عليه السلام من ظلم واستبداد بنى أمية. فقد كان كلامهما يسأل الله «ربنا نجنا من القوم الظالمين».

كانت قصة هاشم جد النبي عليهما السلام وعلي والحسين، وحقد بنى أمية على بنى هاشم ومن والاهم، ووفاء وصمود بنى هاشم مع الحسين، ومناصرتهم أيام يوم عاشوراء، موضوع الخطب الأخرى للجزء الرابع. ولم يكن مقام أهل البيت خفياً على أحد. فها هي مجموعة من النصارى تعلن إيمانها، وتقر لعلي ولحسين عليهما السلام بالمقام المحمود، وتعترف لهما ولباقي أهل البيت بالفضل، وتقف مع علي عليهما السلام ضد معسكر الكفر والنفاق، ووشّحت صدرها بوسام الشهادة في الدفاع عن الحسين على أرض كربلاء. بل إن معسكر يزيد، الذين أعلنوا الإسلام، وأخروا الكفر، كانوا على علم بمكانة أهل البيت عليهما السلام، ولكن زين لهم الشيطان سوء عملهم، وتخلوا عن جميع العهود.

تعرض العالمة الأمين في جزء من خطب هذا الجزء إلى كيفية استشهاد الإمام علي عليهما السلام. وإن عداوة آل بنى سفيان، والتي انتقلت إلى يزيد، وزياد بن أبيه، وابنه عبيد الله، لم تكتفى باللعب بأموال وأرواح الموالين لعلي عليهما السلام، بل تطاولت لتصل إلى أعز الناس إلى قلب رسول الله عليهما السلام، وهذا: الحسن والحسين عليهما السلام. فقد عانى الموالون لأمير المؤمنين علي عليهما السلام ولحسين عليهما السلام، أمثال: ميثم التمار، الذي عُذّ أحد حواري علي عليهما السلام؛ وسعيد بن سرج، كل المرارة على يد معاوية ويزيد، فقد تتبع أثرهم في كل مكان، وهدم بيوتهم، وزج بعائلاتهم في السجون، وشرد أبنائهم. فاختيار علي عليهما السلام في نظر معاوية ويزيد ومن معه جريمة لا تغفر، ومن اختار علياً عليهما السلام فليعد نفسه لكل أنواع البلاء. وقد قتل ابن زياد ميثم التمار، وصلبه.

لم تكن مكانة أهل البيت عليهم السلام خافية على أحد. وفي نفس الوقت لم يكن يخفى على أحد فسق يزيد بن معاوية، وخروجه عن الحدود الشرعية، بل وتطاوله. ويشكل

علني . على الإسلام في أكثر من موقع. فقد نقل العديد من المؤرخين ذلك «نقل هذه الواقعة عن تاريخ الطبرى، وكمال ابن الأثير، والفارسي، والإمامية والسياسة، والأخبار الطوال، والعقد الفريد، والأغاني، وغيرها». ففسق يزيد وأل أمية كان أشهر من نار على علم.

ورغم تعدد موارد الشعر في هذا القسم وكثرتها، إلا أنها لم تكن في مقام الاستدلال والبرهان، بل كانت لبيان وتوضيح المطالب. فقد استعان أهل البيت بالشعر؛ لتبيين موضعهم، وكشف حالهم، وما لاقوه من ظلم، وما مورس عليهم من ذبح وقتل. ويلاحظ إعادة الأشعار أكثر من مرة، وتكرارها؛ ويرجع ذلك إلى توخي العلامة الأمين الدقة. فالوثيق والصحة عند العلامة الأمين شرط ضروري لا يستثنى منه الحديث، كما لا يستثنى منه الشعر.

إن حزن الإمام زين العابدين عليه السلام على أبيه الحسين عليهما السلام، وفضائل وتقواه هذا الإمام، ومجالس عزاء التابعين على شهداء كربلاء، وقتل زيد بن علي عليهما السلام، وحزن نساء بني هاشم على الحسين وأنصاره، وقتل حفدة الإمام الحسن على يدي المنصور، وبيان مقاطع من حياة الأئمة: زين العابدين؛ ومحمد الباقر؛ وجعفر الصادق؛ وموسى الكاظم؛ وعلى الرضا؛ ومحمد الجواد؛ وعلى الهادي، وذكر أشعار أبي فراس وبني حمدان، باعتبارهم من المخلصين لأهل البيت عليهم السلام، وأشعار الفرزدق، وبغض وقهر وقتل العباسيين لأهل البيت عليهم السلام، وأشعار دعبد الخزاعي، بالإضافة إلى مطالب أخرى، من مكارم الأخلاق، والتوبة، والموت، والحسد، وغيرها من المواضيع الأخرى، كانت من بين مطالب هذا الجزء. وقد تطرق إليها من نواحٍ مختلفة، وبين أن السبب الحقيقي في كل المساوى هو الابتعاد عن أهل البيت عليهم السلام، وعدم التمسك بهم باعتبارهم باب النجاة.

اختص المجالسان الأخيران لهذا الجزء الرابع بذكر النسوة الالائى اكتوين بمرارة فقد إخوانهن، سواء في زمن ما قبل الإسلام أو في زمن الإسلام، وما جادت به قريحتهن من قصائد وأشعار وخطب، عبرن فيها عن حزنهن وأساهن لفقد الأعزّة، غير أن حزن السيدة زينب عليها السلام على أهلها، وعلى الحسين بالخصوص، فاق كل الأحزان والأسى.

٥. الجزء الخامس —

هذا الجزء هو المجلد الثاني لكتاب «المجالس السنوية في مناقب ومصائب العترة النبوية».

وقد اختص هذا الكتاب بحياة ووفاة النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه، وابنته الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام، وجميع المعصومين من ولدها. وقد تطرق كذلك في هذا المجلد الثاني إلى أحوال وفضائل الأئمة، كما بين الأدلة والبراهين على إمامتهم، حيث أدرج الكل على شكل الخطب التي تلقى على المنبر الحسيني.

وكذلك بين أحوال وغيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام، والشعر الذي قيل فيه، انتلقاءً من الروايات الصحيحة والكتب المعتبرة، مع عدم إغفال الأقوال والروايات المخالفة. وفي القسم الأخير من هذا الجزء ذكر تواريخ شهادة كل واحد من المعصومين الأربع عشر، استناداً إلى الروايات الصحيحة. كما أن الطبعة الثانية لهذا الجزء قد احتوت خطب ومحالس إضافية.

ويلاحظ في هذا الجزء أيضاً التوسيع في مطالب الهمش، حيث تعرض فيه إلى بيان آراء مدرسة الصحابة حول بعض المسائل، وأشار بشكل تفصيلي إلى بعض المصادر، وأوضح معاني بعض الألفاظ، وبين اختلاف الروايات في بعض من المطالب. كما أنه يشير إلى الخطب التي تمت إضافتها في هذا الجزء، ولم تكن ضمن الطبعة الأولى له. وكل هذا يشير بصدق إلى الأمانة العلمية التي كانت - مع غيرها - من السمات الأخلاقية الحسنة للعلامة الأمين في ظل كل صفحات هذا الكتاب.

وبعد مقدمة صغيرة يبتدئ المجلس الأول من هذا الجزء، والذي اختص بالكلام عن النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه، واستمر الموضوع نفسه إلى المجلس الثامن، ليختتم بما جرى على لسان بعض الشعراء من رثاء لنبي الإسلام صلوات الله عليه وآله وسلامه.

وقد كان أحد أهداف العلامة السيد محسن الأمين من درج الروايات المختلفة حول تاريخ ولادة وشهادة المعصومين البيان لأرباب المتابر أن الجزم في هذه المسائل غير صحيح؛ لاختلاف الروايات، وعدم وجود قرينة ترجح إحداها على غيرها.

كما أراد العلامة من درجه للروايات المختلفة توحّي الدقة، وشرح محل

الاختلاف، حتى أن القارئ، وهو بين صفحات هذا الكتاب، يرى نفسه وكأنه أمام متن فقهي لا تاريخي؛ لكثره ورود عبارات من قبيل: إنْ قيلُ:...، قلتُ:...، وإنْ قلتَ:...، قال:...، والله أعلم. وهذا هو أسلوب العلماء الذين يفهومون مسؤولية الكتابة والبحث، فلا يجب أن يكون الغرض هو إضافة كتاب إلى رفوف المكتبات، وكتابة الأسماء ضمن لائحة الكتاب، بل المراد هو الكتابة المحققة، والتي تعد مصدرًا علمياً يطمأن في الرجوع إليه، وخصوصاً في ما يخص تاريخ أهل البيت؛ لأن آية كتابة جعلت الخروج عن الحقائق، والتزيين بالخرافات، واعتماد التحريف، أسلوباً لها؛ من أجل مصالح لحظوية، مَضِرَّةٌ كُلُّ مضرّة بمكانة أهل البيت، ومسيرة إليهم، مهما اختلفت النيات. فالجاهل لا يعذر بجهله للقانون. وقد أشار الإسلام في كل تشرعاته وتوجيهاته إلى أن الغاية لا تبرر الوسيلة، بل الغاية الريانية تقوم على الوسائل الريانية والمشروعة لا غير.

فهرست مقالات الأعداد

١ - ٢٠

من مجلة «نوصوص معاصرة»

في السنوات الخمس الأولى

٢٠٠٥م / ١٤٢٦ـ ١٤٣١هـ

إعداد وتنظيم

الشيخ محمد عباس دهيني

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
كلمة التحرير			
-	حيدر حب الله	في البداية صفر/ التجربى	
-	حيدر حب الله	لماذا «نصوص معاصرة»؟	١
-	حيدر حب الله	المدرسة التفكيكية وسؤال المنهج، هل تثور إيران المتصرفه على الحكمة المتعالية والعرفان الشهودي؟!	٢
-	حيدر حب الله	مؤتمر الاعتدال الشيعي، أين هم الوسطيون الشيعة اليوم؟!	٣
-	حيدر حب الله	حركة الإصلاح الشيعي، ورقة عمل	٤
-	حيدر حب الله	الفكر الديني بين العقل الفلسفى والعقل النصي	٥
-	حيدر حب الله	العمل الثقائى بين توسيع الرؤى وتعدد الاتجاهات	٦
-	حيدر حب الله	الجنس في التصور الإسلامي، أزمة أم ضرورة؟	٧
-	حيدر حب الله	المقدس والدين، العلاقة الإيجابية والسلبية	٨
	حيدر حب الله	الإصلاح الديني وكتب الأدعية والأذكار والزيارات	٩

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
-	حیدر حب الله	أعمال شرعیتی من الثورة إلى الإصلاح	١٠
-	حیدر حب الله	الانسجام الإسلامي وأزمة النعرات القومية	١١
-	حیدر حب الله	سلطة العلم وإرهاب المعرفة أم منية المرید في آداب المفید والمستفید (الحلقة الأولى)	١٢
-	حیدر حب الله	سلطة العلم وإرهاب المعرفة أم منية المرید في آداب المفید والمستفید (الحلقة الثانية)	١٤ . ١٣
-	حیدر حب الله	المشروع الإسلامي وتحديات المرحلة	١٦ . ١٥
-	حیدر حب الله	الإصلاح الديني: التغرات، الإخفاقات، والإشكاليات (الحلقة الأولى)	١٨ . ١٧
-	حیدر حب الله	الإصلاح الديني: التغرات، الإخفاقات، والإشكاليات (الحلقة الثانية)	١٩
-	حیدر حب الله	الإصلاح الديني: التغرات، الإخفاقات، والإشكاليات (الحلقة الثالثة)	٢٠

دراسات قرآنية وحديثية

أحمد العبيدي	د. محمد كاظم شاكر	فهم القرآن بين الظن واليقين	صفر / التجربی
--------------	----------------------	--------------------------------	---------------

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
حيدر حب الله	الشيخ مهدي مهرizi	القرآن والستة، قراءة في دور السنة في خدمة النص القرآنی	٢
-	د. محمد حسين برومند	التعليق العلمي للإعجاز القرآنی، دراسة نقدية	٢
-	د. پریچه ساروی	قانون الفعل ورد الفعل، قراءة استقرائية في النص القرآنی	٢
-	د. أمیر جودوی	التأثيرات المادية للفعل الإنساني على ضوء النص القرآنی، ورقة أكاديمية	٢
-	د. فتح الله نجّار زادگان	شائیّات النص القرآنی، قراءة في ظاهرة الباطن القرآنی على ضوء المذاهب الإسلامية	٢
علي الوردي	حوار ورقی هام بین د. شریعتی والعلامة التسنیری	دعاء الندبة، کیسانی أم شیعی إمامی؟	٣
قاسم الكعببي	الشيخ نعمة الله صالحي النجف آبادي	الوحى القرآنی، نقد نظريّات النزول الدفعيّ	٣
محمد عبد الرزاق	الشيخ محمد تقي مصباح البيزدي	منطق الفهم القرآنی، قراءة في أساسيات تفسير النص الديني	٤

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
-	د. مجید معارف	التفسیر القرآنی في القرن الهجري الأول، قراءة في ظاهرة الإعراض والصدّ	٥
محمد عبد الرزاق	الشيخ صادق لاريجاني	الاستدلال الروائی في علمي الكلام والتفسیر، قراءة في دائرة حجية أخبار الآحاد	٥
-	د. محمد حسين بروند / د. أمير جودوي / د. پریچه ساروی	علم القراءة وعلم التفسیر، العلاقة والارتباط، دراسة منهجية	٧
-	د. مجید معارف	تاریخ تدوین الحديث عند الشیعه	٧
-	د. مجتبی رحمان دوست	أدب القصّة القرآنی، دراسة مقارنة بين القصص القرآنی والقصّة الكلاسیکیة والحدیثة	٨
-	د. السيد رضا المؤدب	الذهبی والتفسیر الشیعی للقرآن، قراءة نقدیة لمطالعة «مجمع البيان»	٨
-	د. مرتضی الایروانی	التفسیر الأثري في التراث الإسلامی، دراسة مقارنة بين الطبرسی والبغوی	٩
-	د. جعفر نکو نام	التراث الحدیثی عند السنة والشیعه، محاولة لاعتراف متبدّل	١٠

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
-	الشيخ محمد فاكر ميدبي	التفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي، مطالعة تقويمية نقدية في نظرية السيد الصدر	١٠
-	د. منصور بهلوان	القبلة الأولى بين الكعبة وبيت المقدس، دراسة قرآنية حديثة تاريخية	١٠
-	د. إبراهيم كلانتري	نظريّة التمايز الببانيّ بين لغتي العلم والدين، قراءة تطبيقية في النص القرآني	١١
-	د. علي رضا هدائي	تعاليم القرآن الكريم والكتاب المقدس، دراسة نقدية مقارنة	١١
-	د. الشيخ فتح الله نجّار زادگان	أهل البيت في حديث الثقلين، مطالعة تحليلية ونقدية مقارنة	١١
-	د. علي نقى فقيه	معرفة النفس في القرآن الكريم، دراسة في النتائج التربوية	١٤ - ١٣
حسن مطر الهاشمي	حوار مع د. عبد الكريم سروش	كـ لام الله... كـ لام محمد ﷺ	١٦ - ١٥
السيد حسن علي مطر الهاشمي	حوار هام بين د. سروش والشيخ جعفر سبحانى، إعداد وتنظيم: محمد تقى فاضل	بنية الوحي وحقيقة القرآن	١٦ - ١٥

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
السيد حسن مطر	الشيخ حسين علي منتظمي	القرآن والوحى، دراسة فلسفية ودينية، نقد نظرية سروش	١٦-١٥
حسن مطر	الشيخ ناصر مكارم الشيرازي	الوحى، مفهومه وحدوده، مناقشة لانحرافات سروش	١٦-١٥
-	د. إبراهيم كلانتري	نظريّة وحيانيّة ألفاظ القرآن الكريم، أدلة وبراهين	١٦-١٥
السيد حسن الهاشمي	أ. حميد رضا مظاهري يتربى	نظريّة بشرية الوحي والقرآن، فكرة بوديّة مرفوضة	١٦-١٥
حسن مطر الهاشمي	د. يحيى يثربى	بشرية القرآن، تهمة لم يشهد لها التاريخ !!	١٦-١٥
السيد حسن علي مطر	الشيخ علي رضا قائمي نيا	سروش لم يُعدْ مصلحاً دينياً	١٦-١٥
السيد حسن مطر	أ. محمد نصر الأصفهاني	شطحيات سروش، هل كفر سروش أم أخطأ؟	١٦-١٥
حسن مطر	الشيخ حسين نوري الهمданى	معاجز الأنبياء ليست ذوقاً شعرياً !!	١٦-١٥
-	د. محمد علي مهدوي راد	الإنزال والتزيل في القرآن، نقد نظريات التعدد	١٦-١٥
-	د. محمد كاظم شاكر	كيفية نزول القرآن الكريم، دراسة قرآنية تاريخية	١٦-١٥

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
عقيل البندر	د. الشيخ محمد علي مهديوي راد	مصحف الإمام علي، حقيقته ومحفوأه، نقد نظرية الترتيب النزولي	١٦ . ١٥
-	د. حسين شريف عسكري	أسلوب المجاز في بلاغة الخطاب القرآني، مبادئ، أفكار، ونظريات	١٦ . ١٥
-	د. فتح الله نجّار زادگان	كيف نقرأ التفسير الشيعي؟، قراءة نقدية لمقولات فهد الرومي	١٦ . ١٥
السيد حسن الهاشمي	د. عبد الله نصري	ناز في بيدر النبوة، نقد نظرية الوحي والتجربة النبوية	١٨ . ١٧
السيد حسن مطر	د. عطاء الله مهاجراني	القرآن كلام الله، وقفة نقدية مع خطوة د. سروش	١٨ . ١٧
حسن مطر	د. الشيخ هادي صادقي	تهافت نظرية نبوة القرآن، مطالعات نقدية جادة	١٨ . ١٧
السيد حسن علي مطر	د. مسعود رضائي	بسط التجربة النبوية أم نفيها؟، نقد نظريات ملتبسة	١٨ . ١٧
حسن مطر	السيد مصطفى الحسيني الطباطبائي	التباسات فهم النبوة والوحي، مشاكل الاعتماد على العقل الشعري والصوفي	١٨ . ١٧
السيد حسن الهاشمي	أ. هادي شريفي	التهاوي والسقوط، أزمة التصورات المغلوطة عن الوحي	١٨ . ١٧
السيد حسن مطر الهاشمي	الشيخ عبد المجيد معادي خواه	أسئلة موجهة لعبد الكريم سروش	١٨ . ١٧

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
السيد حسن مطر الهاشمي	أ. محمد علي مهدي	اعصار في وجه سروش، دراسة نقدية في نظرياته حول القرآن والنبوة	١٨ - ١٧
السيد علي محمد هاشم	أ. محمد حسن قدردان قراملكي	القرآن الكريم: كلام الله أو كلام النبي ﷺ، النظريّة العرفانية في النزول القرآنِ اللفظيّ	١٨ - ١٧
حسن مطر	أ. أكبر گنجي	المثقف المتفقه	١٨ - ١٧
السيد حسن الهاشمي	أ. عبد العلي بازرگان	الهوى أو الهدى، مطالعة نقدية في نظريات سروش حول القرآن	١٨ - ١٧
السيد حسن مطر الهاشمي	أ. مجید مجیدی	لولا سکوت العلماء لما تم التطاول على النبي والقرآن	١٨ - ١٧
نظيرة غلاب	السيد محمود طیب الحسینی	القصص القرآني، دراسة نقدية لآراء «خلف الله» حول «القصة الأسطورة»	١٨ - ١٧
-	د. حسين شريف عسکری	كشاف بالدراسات المقارنة بين القرآن والتوراة والإنجيل (القسم الأول)	١٨ - ١٧
-	د. عبد الهادي فقیهی زاده	الانس جام الداخلي في القرآن الكريم، تأملات في تشتت مفاهيم القرآن	١٨ - ١٧
حسن مطر	د. مجتبی إلهیان / أ. حامد پور رستمی	نطق القرآن وصمته، دراسة مقارنة في المحتملات التفسيرية	١٨ - ١٧

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
-	د. حسين شريف عسكري	كشاف بالدراسات المقارنة بين القرآن والتوراة والإنجيل (القسم الثاني)	١٩
الشيخ كاظم خلف	الشيخ مهدي مهريزي	ديوان الإمام علي عليه السلام ، دراسة في حقيقته ووثائقه وشرحه وترجماته	١٩
السيد حسن مطر الهاشمي	السيد محمد علي إيازي	الوحي، الظاهرة والمفهوم، نقد مقولات د. سروش (القسم الأول)	٢٠

فكرة وثقافة

زين العابدين شمس الدين	الشيخ أحمد الواعظي	الثقافة الدينية والعالم المعاصر، إشكالية التواصل وأزمة التصادم	Scarf / التجربة
حيدر حب الله	رضا دلاوري	الحداثة وما بعد الحداثة: التعريف، الميزات، الخصائص	Scarf / التجربة
محمد عبد الرزاق	حوار مع: د. محمد جواد لاريجاني	المجتمع الديني وثنائية الحداثة وما بعد الحداثة	Scarf / التجربة
محمد عبد الرزاق	هُدى العلوى	بناء الحضارة الغربية، مكونات الحداثة وعنانصر النهضة	Scarf / التجربة
نوال خليل	د. محمد جواد لاريجاني	التلوير الثقافي، مقارنة بين أشكاله	Scarf / التجربة

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
علي الوردي	حوار مع: أ. عبد الله أميني	الرابطة العلمية للمترجمين الدينيين في إيران	١
محمد حسن زرافقط	د. بهاء الدين خرمشاهي	النقد العلمي والأدبي ضوابطه وأصوله، قراءة في أساسيات «القراءة والمراجعة»	٥
محمد حسن زرافقط	د. بهاء الدين خرمشاهي	النشر في إيران، إطلاعات على الحركة الثقافية في إيران المعاصرة (١٩٧٠ - ١٩٩٠)	٦
عقيل البندر	د. محمد علي سلطاني	الإصلاح الشيعي في جبل عامل، قراءة في تجربة مجلة العرفان	١٠
محمد حسن زرافقط	د. أعيانی / د. ملکیان / د. لفناوزن	ندوة: الحياة الإنسانية بين الهدفية والعبقية واللامبالاة	١١
-	أ. فاطمة گودرزی	معالم الإصلاح عند جمال الدين الأسدآبادی «الأفغاني»	١١
-	د. حسين خنيفر / د. السيد محمد مقيمي	منهجيات البحث الخلاق، دراسة تطبيقية في حقل الإسلاميات	١٢
الشيخ علي محسن	أ. محمد نوري	علم الأنساب في التراث الإسلامي، جولة في التطورات والبناءات	١٢

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
مشتاق الحلو	د. عبد الكريم سروش	حرّة المؤسسة الدينية، أزمة الارتزاق في حياة علماء الدين	١٤ . ١٣
السيد حسن علي مطر الهاشمي	الشيخ محسن غرويان	حق الارتزاق في المؤسسة الدينية، لماذا الكيل بمكيالين؟!	١٤ . ١٣
صالح البدراوي	السيد حسن آل المجدد الشيرازي / أ. محسن أفضل آبادي	الانفتاح الفكري وفتح الأفكار الموهومة، كيف نقرأ التاريخ والحاضر؟!	١٤ . ١٣
عقيل البندر	أ. حميد الرحماني / الشيخ محمد كاظم رحمتي	بليوغرافيا المؤسسة الدينية، عرض وتقدير	١٤ . ١٣
صالح البدراوي	إعداد : مجموعة من الباحثين	جامعة المفید، مشروع تطبيقي لوحدة الحوزة والجامعة	١٤ . ١٣
عقيل البندر	أ. مهدي رحماني	التحجر الديني المعاصر، مطالعة في أصوله ومناهجه وخلفياته	١٦ . ١٥
-	د. حسين خنifer / د. السيد محمد مقيمي	مبادئ التربية والتعليم، دراسة في الحقل الديني	١٦ . ١٥
-	د. علي نقى فقيهي	الأساليب التربوية لحماية الشباب من الانحراف الجنسي	١٦ . ١٥

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
عماد الہلائی	حوار بین أدونیس و محمد مجتهد شبستري	سؤال الهوية، هل الهوية إرث أو بناء؟	١٨ - ١٧
أ. عماد الہلائی	حوار مع د. مصطفیٰ ملکیان	المذهب المعنوي، عصارة الأديان وعنصر التقاءها	١٨ - ١٧
السيد حسن مطر الهاشمي	بهروز دولت شاهی / هاجر پھلوانی	الزيارات الدينية، دراسة ميدانية في الآثار الإيجابية على الصحة النفسية	١٨ - ١٧
-	د. السيد أحمد مير الحسيني	أثر التفاؤل في مواجهة المشاكل، رؤية تحليلية	١٨ - ١٧
صالح البدراوي	الشيخ شمس الله مریجی	حركة التجديد الفكري في إيران، قراءة جديدة	١٩
نقله عن الإنگلیزیہ: أسامة الساعدي	د. سید حسين نصر	الإسلام والعلم الحديث	١٩
علي آل دهر الجزائري	د. السيد صادق حقيقة	مشروع تجدید الفکر الدینی، ملاحظات نصیّة ومنهجیة	٢٠
-	د. الشيخ حسن آقا نظري	الضرائب الإسلامية، أثرها على الاستثمار والاستهلاك	٢٠
دراسات في اللغة والأدب			
-	د. قاسم فائز	فن الالتفات في اللغة العربية، وتطوره، من ابن المعتز إلى المدنی	٦

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
-	د. أحمد بادكوبه الهاواة	الأدب الشيعي في الأندلس، دراسة في تجربة ابن الأبار (٦٨٥هـ)	٧
محمد حسن زرافت	د. بهاء الدين خرمشاهي	السان أبككم والضم مليء بالعربية، جولة في علاقة اللغتين: العربية والفارسية	١٠
-	د. عزت ملا إبراهيم	الأعمال الروائية لنجيب محفوظ، قراءة في رواية «ثرثرة فوق النيل»	١١
-	د. علي رضا محمد رضائي / أ. نفيسة أقصحي	التطور الدلالي في اللغتين العربية والفارسية، مطالعة في الأسباب والأشكال والظاهر	١٢
-	د. عزت ملا إبراهيم / د. أكرم روشنفر	المرأة اللبنانيّة في ميدان القصّة والأدب، مطالعة تحليلية	١٤ . ١٣
-	أ. د. محمد علي آذرشـ	القيم الدينية في شعر مفتدي ذكرـ	١٦ . ١٥
-	أ. أحمد خيري / د. علي رضا محمد رضائي	حركة الترجمة بين الحيادية وتدخل المترجم	١٦ . ١٥
-	أ. د. محمد علي آذرشـ	المقاومة في شعر الجزائر الحديث	١٩

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
الشيخ كاظم خلف	الشيخ مهدي مهرizi	ديوان الإمام علي عليه السلام ، دراسة في حقيقته ووثائقه وشرحه وترجماته	١٩
-	د. حميد أحمديان / أ. علي سعید اوی	نهضة النشر العربي المعاصر ، بين اللبنانيّة والمصرية	٢٠
فلسفة وكلام			
عباس الأسدی	حمید پارسانیا	البناءات المعرفیة للدين والاتجاه التئوری في الغرب	صفر / التجربی
حیدر حب الله	د. عبد الحسین خسروپناه	منهجیات البحث الدينی ، قراءة في الاتجاهات المنهجیة التراشیة والمعاصرة	٣
-	د. زهراء مصطفیوی	العلم الإلهی بالجزئیات ، قراءة تقویمیة مقارنة في نظیریات المدرسین: المشائیة؛ والمعالیة	٦
-	د. فتح الله نجار زادگان	الأدلة القرآنية على حرمة التوسل بالأولياء ، عرض ونقد	٦
حیدر حب الله	الشیخ محسن کدیرور	العقل والدین بین المحدث والحکیم	٧
محمد عبد الرزاق	الشیخ علی ملکی المیانجی	إعادة النصاب ، قراءة نقدیة لمقالة «العقل والدین بین المحدث والحکیم»	٧
محمد حسن زرافت	د. بهاء الدین خرمشاهی	مرحباً بالشك ، دور الشك في حیاة الإنسان	٧

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
فرقد الجزائري	د. عبد الله نصرى	نقد الفهم الرسمي للدين، قراءة نقدية لأفكار محمد مجتهد شبسترى	٧
محمد عبد الرزاق	السيد جلال ال الدين الاشتيانى	في الفلسفة والعرفان...، هموم، خواطر، وتطورات	٨
-	د. يحيى كبير	وحدة الوجود في مدرستي: الفلسفة؛ والعرفان	٨
-	د. رضا برنجكار	نظيرية الجبر والاختيار عند الميرداماد، نقد وتعليق	٨
عبد الهادي الموسوى	د. عبد الحسين خسروپناه	باتولوجيا الفلسفة الإسلامية، قراءة في عناصر الضعف، ومقترنات في الإصلاح المنهجي	١٠
-	د. السيد محمد علي دياباجي	المنهج السيكولوجي في إثبات وجود الله، دراسة نقدية مقارنة لمناهج إثبات المبدأ	١٠
-	د. أحد فرامرز قراملكي / د. مصطففي زين	معرفة الله في التراث العقلي الإسلامي، البهائي أنموذجاً	١٠
فرقد الجزائري	حوار مع: د. شهرام بازوكى	الدين والتصوف والعرفان، العلاقة والارتباط	١١
-	د. يحيى كبير	مدرسة الحكمة المتعالية، المنهج، والخصائص، والمقارنات	١١

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
-	د. يحيى كبر	الشهيد الصدر و مسألة الاستقراء، نقد إشكاليات سروش	١٤ - ١٣
-	د. مجتبی الزروانی	البراهمة في كتاب المسلمين، أخطاء صورة الآخر في التراث الإسلامي	١٤ - ١٣
علي آل دهر الجزائري	الشيخ مسعود إمامي	فلسفية ختم النبوة عند الشهيد مطهري، دراسة نقدية	١٦ - ١٥
-	د. علي نقى أميرى	مفهوم الإدارة الإسلامية، مقاربة في المنظور الفلسفى	١٦ - ١٥
-	د. محمد رسول آهنگران	المهدوية في القرآن الكريم، دراسة في النصوص والاحتمالات	١٦ - ١٥
علي آل دهر الجزائري	حوار مع: الشيخ غلام رضا الفياضي	الحوza العلمية والعلوم العقلية، العلاقة والإشكاليات	١٩
علي آل دهر الجزائري	حوار مع: د. الشيخ أحمد عابدي	الحوza العلمية والدراسات الفلسفية، الواقع، الدور، والأمال	١٩
علي آل دهر الجزائري	حوار مع: د. الشيخ حميد پارسانیا	العقلانية الإسلامية والعقل الحديث، نحو علاقة أفضل	١٩
-	د. أعظم بوبا زاده	مفهوم الإيمان، دراسة مقارنة بين الطباطبائي وابن تيمية	٢٠

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
فلسفة وكلام - المدرسة التفكيكية			
-	حيدر حب الله	المدرسة التفكيكية سؤال المنهج، هل تشور إيران المتصرفه على الحكمة المتعالية والعرفان الشهودي؟!	٢
حيدر حب الله	الشيخ علي ملكي الميانجي	المدرسة التفكيكية ، الأسس ، والبيانات ، والمقولات	٢
حيدر حب الله	الشيخ محمد رضا الحكيمي	رجال المدرسة التفكيرية ، رصد أبرز الشخصيات التفكيكية في القرن الرابع عشر الهجري (القسم الأول)	٢
حيدر حب الله	الشيخ سعيد رحيميان	المدرسة التفكيكية والمدرسة الطباطبائية ، قراءة نقدية مقارنة	٢
وسام الخطاطوي	إعداد وتنظيم: مهدى مرواريد	الإشكالية المنهجية بين العقائين: الفلسفي; والفكري (نظريّة المعاد الصدرائية)، مناظرة بين الشيخ جوادى الاملى والسيد جعفر سيدان الخراسانى (القسم الأول)	٢

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
حیدر حب الله	الشیخ محمد رضا الحکیمی	القول الفلسفیّ بین الإبداع والاتّباع، هل نامت الفلسفة على إيقاع ابن سينا، ثم صدر المتألهین؟	٣
حیدر حب الله	السيد حسن إسلامي	المدرسة التفکیکیّة، قراءة نقدیّة في البناءات النظریّة	٣
منال عیسى باقر	الشیخ رضا أستادی	المدرسة التفکیکیّة، أوراق وتأمّلات	٣
حسني بن محمد شعیر	الشیخ سعید رحیمیان	المدرسة التفکیکیّة والأزمة المیدانیّة في المنهج	٣
وسام الخطلاوي	إعداد وتنظيم: مهدی مروارید	الإشكالية المنهجية بين العقدين: الفلسفة في والتفکیکیّ (نظریة المعاد الصدراچیّة)، مناظرة بين الشیخ جوادی الاملي والسيد جعفر سیدان الخراسانیّ (القسم الثاني)	٣
قاسم الكعبی	الشیخ محمد رضا الحکیمی	رجال المدرسة التفکیکیّة، رصد أبرز الشخصیّات التفکیکیّة في القرن الرابع عشر الهجري (القسم الثاني)	٣

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
فلسفة وكلام - اتجاهات العقلانية			
حيدر حب الله	د. ملکیان / د. لغناوازن / د. أعوانی / الشيخ جعفر سبحانی / د. داوري	ندوة: علم الكلام الإسلامي ومشروع الدفاع العقلاني عن الدين (القسم الأول)	٤
حيدر حب الله	د. عبد الكريم سروش	الكلام الإسلامي بين نزعة الاعتزال العقلائية ومذهب الأشعرية التجريبية	٤
مشتاق الحلو	أ. مهدي الرازي	الدين ودوره في عصر انهيار العقلانية	٤
فرقد الجزائري	د. غلام حسين إبراهيمي ديناني	الإدراك العقلاني للأسماء الإلهية، قراءة في نظرية القاضي سعيد القمي	٤
أحمد فاضل السعدي	أ. محمد حسن قدردان قراملكي	علم الكلام والتعددية المذهبية، هل نظرية الإمامة من أصول الدين أم أصول المذهب الشيعي؟	٤
مشتاق الحلو	د. أحمد التراقي	المعتقدات الدينية بين المعقول واللامعقول (بيان جديد لنظرية الفطرة)	٤
مشتاق الحلو	د. محسن جوادي	الآيات الإلهية دعوة للإيمان أم للعقلانية؟	٤
حيدر حب الله	د. ملکیان / د. لغناوازن / د. أعوانی / الشيخ جعفر سبحانی / د. داوري	ندوة: علم الكلام الإسلامي، ومشروع الدفاع العقلاني عن الدين (القسم الثاني)	٥

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
فرقد الجزائري	الشيخ محمد تقي سبحانى	العقل والنص في الكلام الإسلامي، قراءة في الإشكالية	٥
مشتاق الحلو	الشيخ رضا برنجكار	ماهية العقل وأزمة التعارض مع الوحي	٥
مشتاق الحلو	أ. محمد تقي فاضل	مفهوم العقل بين الفلسفه والدين، قراءة نقدية مقارنة	٥
محمد عبد الرزاقي	الشيخ أكبر فهري	عقلانة الدين، قراءة تاريخية في المشهد الغربي	٥
حيدر حب الله	د. عبد الكريم سروش	الطرق المستقيمة، قراءة في التعددية الدينية	٥
علي آل دهر الجزائري	د. محمد محمد رضائي	التعددية الدينية، نقد وحل	١٩

فلسفة وكلام - نظريات الإمامية

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
منال باقر	د. محمد محمد رضائي	هفوّات الناقدِين، قراءة نقدية لآراء كريّور حول الإمامية والتاريخ	١٠
السيد حسن علي مطر الهاشمي	الشيخ محسن كريّور	التشيُّع في قراءة جديدة، مطالعات في نظريات الإمامية بين الغلوّ والقصير	١٩
السيد حسن مطر	الشيخ علي ربانی الگلبایکانی	الإمامية في الفكر الشيعي، نقد النظريات المغلوطة لحسن كريّور	١٩
السيد حسن الهاشمي	أ. ذبيح الله اسماعيلي	الإمامية ، العدالة ، العقلانية، نقد أقوال الشيخ محسن كريّور حول الإمامية	١٩
السيد حسن مطر	أ. محمد صدر زاده	موقع الإمامية في الإسلام، نقد كلام الشيخ محسن كريّور	١٩
السيد حسن الهاشمي	أ. علي أكبر عمليان	مغالطات كريّور في فهم الإمامية والولاية	١٩
السيد حسن علي مطر الهاشمي	الشيخ فاضل ميبدي	الشيخ صالح النجف آبادي والغلوّ، عالمٌ مهجور ونقاذٌ حصيف	١٩
السيد حسن مطر	د. سعيد أحمديان	تردد البحث العلمي، جولة في سقطات كريّور وهفوّاته	١٩
فرقد الجزائري	أ. محمد جواد رضائي	القراءة الزائفَة لتاريخ التشيُّع، نقد مقالة «القراءة المنسية» لكريّور	٢٠

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
السيد حسن مطر	الشيخ محمد صفر جبرائيلي	الإمامية في السيرة التاريجية، تطورات نظرية الإمامية	٢٠
حسن الهاشمي	أ. مهدي نصيري	الإمامية في الكتاب والسنّة، نقد نظرية كدبور	٢٠
السيد حسن مطر الهاشمي	د. بهزاد حميدية	مكونات الإمامية، مطالعة نقدية في أطروحة كدبور	٢٠
السيد حسن الهاشمي	الشيخ حسين علي منتظمي	الغلو: تعريفه، والمسؤولية تجاهه	٢٠
السيد حسن مطر	د. بهزاد حميدية	ميثولوجيا نقد الحديث في تيار التویر	٢٠
علي الوردي	أ. محمد دهقاني	الولایة من الصوفية الى الصوفية، بين التصوف والتشیع	٢٠
دراسات نفسية واجتماعية			
عادل الكعبي	محمد رضا الأحمدی	التأثير الديني في نظام السلامة النفسية، البناء الأسري أنموذجاً	٢
-	د. أبو الفضل عابدینی	العلاقات الاجتماعية بين إیران والعثمانیین في العصر الصفوی	٢٠
المرأة			
كمال السيد	بخش على قنبری	المرأة في التراث العرفاني، رابعة العدوية وسبيل العشق الإلهي	صفر/ التجربی

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
محمد تقى معدىل / آلاء معدىل	حميدة عامري	الاحتجاب أم العفاف، قراءة في التصور الإسلامي	صفر/ التجربى
فاطمة الموسى	د. مهديه السدات مستقيمي	القضايا الاجتماعية للمرأة على ضوء المدرسة الإسلامية والمدارس النسوية	صفر/ التجربى
كمال السيد	حوار مع: د. خسرو باقري	الفتيات وأزمة التربية الدينية، قراءة في إشكاليات الموروث التربوي	صفر/ التجربى
الشيخ علي ظاهر	السيد محمد شفيعى مازندرانى	الحركة النسوية ومنزلة المرأة في الإسلام، قراءة مقارنة	صفر/ التجربى
السيد علي عباس الموسوى	الشيخ محمد مجتهد شبستري	الفقه الإسلامي وحقوق المرأة، رصد للمنطلقات الفلسفية	٦
السيد علي عباس الموسوى	د. عبد الكريم سروش	مسألة المرأة بين القوانين الفقهية ونظام القيم الأخلاقية	٦
السيد علي عباس الموسوى	د. مصطفى ملكيان	الإسلام، النسوية وسيادة الرجل	٦
حيدر حب الله	الشيخ مهدي مهرizi	الاتجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر، المواقف من مسألة المرأة	٦
السيد علي عباس الموسوى	د. ناهيد مطيع	النسوية في إيران والبحث عن موطن جديد	٦

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
السيد علي عباس الموسوي	د. حامد شهيديان	مشروع الحركة النسوية، ما الذي تبحث عنه النسوية في إيران؟	٦
-	الشيخ محمد على التسخيري	التميّز الاجتماعي بين الإسلام والمنظّمات الدوليّة، المرأة أنموذجاً	٧
فکر سیاسی			
حیدر حب الله	الشيخ مهدي عبد الله	المنهج السينوي في الفلسفة السياسية؛ المبادئ والآليات	١
صفاء الدين الخزرجي	د. داود فیرحي	النراقي والتکوین الحديث للعقل السياسي، محاولة لاستکشاف النظرية السياسية الشيعية	١
عمار حمادة	مصطفی جعفر پیشه فرد	جدلية العلاقة بين النظم العقدية والإسلام السياسي؛ الإمام الخميني أنموذجاً	١
محمد عبد الرزاق	حوار مع: د. محمد جواد لاريجاني	الإدارة السياسية في الصدر الإسلامي، الإمام علي عليه السلام أنموذجاً	١
صفاء الدين الخزرجي	السيد ابراهيم العلوی	السياسة الدينية ونهج إدارة العلاقة مع الأمة وموظفي الدولة	١
ضياء الدين الخزرجي	محمد حسين پژوهندہ	الأمن والرقابة في الدولة الإسلامية، رصد تاريخي في تجربة الإمام علي عليه السلام	١

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
ضياء الدين الخزرجي	مجموعة من الباحثين القرآنيين	استغلال السلطة، قراءة في ظاهرة الحاشية ودورها في تخريب النظام السياسي	١
السيد ربيع الحسيني	إبراهيم سجادى	الدولة الدينية عند الإمام الخميني <small>(رض)</small> ، قراءة في المفهوم القرآني	١
مهدي الأمين	الشيخ محسن كديور	ولادة الفقيه قراءة في النطاق المنهجي	٣
محمد عبد الرzaق	الشيخ محمد كاظم رحمتي	الصيورة المذهبية في إيران، إستراتيجية السلطة في العصر الصفوي	١١
-	د. السيد محمد مقيمي	إدارة التضاد، قراءة في تجربة الإمام الخميني	١٤ - ١٣

أخلاق وعرفان

منال عيسى باقر	محسن جوادي	الأخلاق، المكون العرفاي والبنية الدينية، قراءة في «شرح الأربعون حديثاً»، لإمام الخميني <small>(رض)</small>	١
عبد الهادي الموسوى	حوار مع: د. غلام حسين ابراهيمى دینانی	العرفان والتجربة الدينية، قراءة عقلانية نقدية	٦
-	د. طوبى كرمانى	سؤال الأخلاق في تصورات العلماء المسلمين	٨

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
-	السيد إسحاق الحسيني الكوهسارى	العرفان الإسلامي، تصوّف هجين أم نزعة روحية أصلية، استعراض للنظريات والمواصف	١١
-	د. حسين خنifer	النظام الأخلاقي وتطوير الطاقات البشرية	١٤ - ١٣
مشتاق الحلو	د. عبد الكريم سروش	أخلاق الآلهة، الأخلاق بين الإطلاق والنسبية	١٨ - ١٧
صالح البدراوي	أ. محمد فولادي	أخلاقيّة العمل الصحفى، الصحافة بين الغايات والآليات	١٨ - ١٧
علي آل دهر الجزائري	أ. فاطمة سادات موسوي	الدين والأخلاق المعاصرة، دراسة في العلاقة بين التعبّد واستقلال العمل الأخلاقي	١٨ - ١٧
رجال وتراجم			
-	د. محمد أديبي مهر	المحقق أحمد الأردبلي، بيوغرافيا، ومنهج في الفكر والأخلاق	٢
-	حيدر حب الله	أعمال شريعتي من الثورة إلى الإصلاح	١٠
-	أ. حامد پور رستمی / د. مجتبی إلهان	ابن ميثم البحرياني، دفاع عن إشكاليات في شخصيته وأخلاقياته	١٢

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
دراسات في الفقه وأصوله			
حيدر حب الله	الشيخ يوسف صانعي	الربا الاستثماري، نقد نظرية حرمة الفائدة البنكية	٣
مشتاق الحلو	د. مصطفى ملكيان	الأسنیات وأصول الفقه، قراءة في موقع علم أصول الفقه من العلوم الألسنية	٣
مشتاق الحلو	الشيخ صادق لاريجاني	أصول الفقه والفلسفة التحليلية، العلاقة وأشكال الارتباط	٣
عبد الهادي الموسوى	الشيخ محمد تقى جعفرى	العقلانية والتبعيد، قراءة فاسخية لبنيات الشريعة الإسلامية	٤
منال عيسى باقر	د. أبو القاسم گرجي	أصول الفقه والصيغة التاريخية، دراسة في نشوء علم الأصول وتطوره التاريخي (القسم الأول)	٤
حيدر حب الله	الشيخ رضا أستادي	ظاهرة الاحتياط في التراث الفقهي، المبادئ والشرعية	٤
حيدر حب الله	الشيخ محمد إبراهيم الجناتي	أزمة الاحتياط في الفتوى الدينية، لا يجب الاحتياط في الاحتياط نفسه!	٤
منال عيسى باقر	د. أبو القاسم گرجي	أصول الفقه والصيغة التاريخية، دراسة في نشوء علم الأصول وتطوره التاريخي (القسم الثاني)	٥

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
-	د. مصطفى دانش پژوه	المدخل إلى الجنسية في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة مع القانون الوضعي	٥
حیدر حب الله	الشيخ يوسف الصانعی	القصاص في الفقه الإسلامي، إبطال نظرية الفارق الجنسي والديني	٦
أحمد أبو زيد	أ. إسماعيل دارابكلائی	نظريّة حق الطاعة عند الشهيد الصدر، قراءة تاریخیة نقدیة	٧
-	د. الشيخ حسن آقا نظري	الأحكام الحكومية وتقدير المصلحة، تجاه قانون اقتصادي	١٠
-	الشيخ أحمد عابدينی	الوحدة الإسلامية بين الشعار والعمل، دراسة فقهية في الصلاة مع أهل السنة	١١
-	د. محمد علي عبد الله	إثبات المقوّلات اللغوية، قراءة منهجية مقارنة في الفلسفة التحليلية وعلم أصول الفقه الإسلامي	١٢
قراءات في الكتب والإصدارات			
منال عيسى باقر	محسن جوادی	الأخلاق، المكون العرقاني والبنية الدينية، قراءة في «شرح الأربعون حديثاً»، لإمام الخميني (ره) ^ر	١

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
محمد حسن زراظط	د. بهاء الدين خرمشاهي	الموسوعات الدينية في الغرب، قراءة في موسوعة الدين (مرسيا إلياد)	٣
فرقد الجزائري	السيد علي دلبرى	علم الحديث في التصنيف الشيعي المعاصر، قراءة في كتاب «علم دراية الحديث»	٤
علي الوردي	د. علي رضا قمصري	الدين والتربيـة، اتجاهـات إسلامـية ومسـيحـية، قـراءـة في كـتاب	٥
مشتاق الحلو	أ. محمد مهدي مجاهدي	دين بلا رب، مراجـعة لكتـاب رـي بـيلـينـغـتون	٦
محمد عبد الرزاق	الشيخ محمد صحتي	التصـنيـف الشـمـوليـ في السـيـرة الحـسـينـيـ، قـراءـة في كتاب «مع الرـكـب الحـسـينـيـ من المـدـيـنة إلى المـدـيـنة»	٨
فرقد الجزائري	السيد مصطفى مطبعـه چـي الإـصفـهـانـيـ	الموسـوعـات الإـسـلامـيةـ، قـراءـة في كتاب «موسـوعـة علمـاء العـربـ وـالـمـسـلمـينـ»	٨
منال باقر	الشيخ رسول جعفريـان	الفرقـ الـهـامـشـيـةـ فيـ الإـسـلـامـ، قـراءـةـ فيـ المـوـقـعـ وـالـدـورـ وـالـتـارـيـخـ	٩
عقـيلـ البـنـدرـ	د. محمد عـليـ سـلطـانـيـ	الإـصلاحـ الشـيـعـيـ فيـ جـبـلـ عـامـلـ، قـراءـةـ فيـ تـجـربـةـ «ـمـجـلـةـ العـرقـانـ»	١٠

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
محمد عبد الرزاق	الشيخ محمد كاظم رحمتي	صيورة المذهبية في إيران، إستراتيجية السلطة في العصر الصفوي	١١
السيد حسن مطر الهاشمي	أ. محمد عابدي	التجديد في التفسير القرآني الشعبي، قراءة في «تفسير راهنما»	١٢
صالح البدراوي	الشيخ محمد رحماني	فقهيّات التفاسير المعاصرة، قراءة في تفسير الشهيد مصطفى الخميني <small>رحمه الله</small>	١٦ - ١٥
علي آل دهر الجزائري	زهراء پور سينا	الإنسان عند الغزالى، نظريّة إسلاميّة	١٨ - ١٧
الشيخ كاظم خلف	الشيخ مهدي مهرizi	ديوان الإمام على <small>عليه السلام</small> ، دراسة في حقيقته ووثائقه وشروحه وترجماته	١٩
نظيرة غلاب	د. نعمة الله صفري فروشاني	الإمامية في مصادرها الأولى، دراسة تقدية في «دلائل الإمامة»، للطبرى	٢٠
التقريب بين المذاهب			
علي الوردي	الشيخ رسول جعفريان	نادر شاه ومشروع التقريب المذهبية، قراءة تاريخية في تجربة استثنائية	٤
حیدر حب الله	حوار مع: الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني	الإمام على <small>عليه السلام</small> بين الإمامة ومشروع الوحدة الإسلامية، قراءة جديدة	١٠

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
الشيخ كاظم خلف	السيد محمد القزويني	الإمامية والوحدة، قراءة نقدية لمقولات الشيخ واعظ زاده الخراساني	١٠
حيدر حب الله	الشيخ جعفر سبحانى	الانسجام الإسلامي والوحدة القومية، دراسة لمناخات التحقق	١٠
-	د. جعفر نكوانم	التراث الحديثي عند السنة والشيعة، محاولة لاعتراف متبادل	١٠
-	أ. د. محمد علي آذر شب	تشييط العلاقات الثقافية بين المسلمين، مشروع تقارب إيراني - عربي	١٠
حسين الكاظمي	أ. حامد بور رستمی	مشروع الانسجام والتضامن الإسلامي، قراءة في ضوء نصوص نهج البلاغة	١٠
-	حيدر حب الله	الانسجام الإسلامي وأزمة النعرات القومية	١١
-	حوار مع: الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني	التقريب بين المذاهب الإسلامية، التجارب، والمواقف، والمعوقات	١١
مشتاق الحلو	د. السيد صادق حقيقة	الوحدة الإسلامية، تحليل خطابي ومعاجلة سيسiological	١١
فرقد الجزائري	د. عبد الكريم سروش	التسامح، رسالة الدين والفلسفة والأدب	١١

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
جهاد عبد الهادي فرحت	أ. محمد مهدي خلجي	العلاقات الثقافية بين إيران والعالم العربي، الضرورات، وال حاجات، والموانع	١١
الشيخ مرتضى السعادي	أ. محمد نوري	خمس نظريات في دراسة الخلافات الإسلامية	١١
-	الشيخ أحمد عابدینی	الوحدة الإسلامية بين الشعار والعمل، دراسة فقهية في الصلاة مع أهل السنة	١١
أحمد سالم	د. أبو الفضل عابدینی	مشروع الوحدة الإسلامية، دراسة في التجربة الأفشارية . العثمانية	١٤ . ١٣

قضايا التنمية

محمد علي النجفي	د. محمود سريع القلم	النظام الدولي والتنمية في العالم الإسلامي	٧
-	د. علي محسني	دور العدالة في التنمية الاقتصادية، مقارنة بين الإسلام والغرب	٧
-	د. سيد حسين مير جليلي	أطروحة التنمية المتعالية، مقارنات ومقاربات علمية	٧
-	الشيخ غلام رضا صدقی	الإسلام والتنمية الاقتصادية، مقاربات مع مشاريع النهوض الاقتصادي	٧
محمد أمين	د. الشيخ عباس علي عمید الزنگانی	الثقافة والتنمية، التكيف القانوني والإداري	٧

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
-	د. رضا داوري	التميّزة والحداثة، ملاحظات نقدية	٧
-	د. محمد جعفر حبيب زاده	التميمية وتأثير قانونية نظام العقوبات الجزائية والجنائية والمدنية	٧
-	الشيخ محمد علي التسخري	التميمية الاجتماعية بين الإسلام والمنظمات الدولية، المرأة أنموذجاً	٧
-	د. محمد شريف	مدخل إلى القانون الدولي للتميمية	٨
-	د. الشيخ حسن آقا نظري	الضرائب الإسلامية، أثرها على الاستثمار والاستهلاك	٢٠

عاشوراء والشعائر الحسينية

حيدر حب الله	السيد حسن إسلامي	العزاء، ستة دينية أم فعل اجتماعي؟ (القسم الأول)	٨
محمد عبد الرزاق	الشيخ رضا بابائي	مجالس العزاء الحسيني، بدعة أم ستة؟	٨
مشتاق الحلو	د. محمد منصور نجاد	بقاء النهضة الحسينية بين الشيعة، تفسيرات سيكولوجية وسوسيولوجية وسياسية و..	٨
حيدر حب الله	الشيخ محمد صحتي سردرودي	التحرير في السيرة الحسينية، دراسة في المظاهر والأشكال	٨

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
مشتاق الحلو	د. مجید محمدی	عاش وراء في العصر العلماني، من التناقض المفاهيمي إلى التمازن في القيم وال حاجات	٨
منال باقر	أ. عبد الحسين حاجي أبو الحسين / محمد نوري	حادثة عاشوراء في الدراسات الغربية، مدخل لرصد مساهمات الفكر الغربي	٨
علي الوردي	الشيخ محمد سردرودي	السيرة الحسينية، المصادر والمراجع، دراسة في المستدات التاريخية (القسم الأول)	٨
فرقد الجزائري	الشيخ مهدي حسينيان القمي	الشرعية الدينية للمأتم الحسيني، إشكاليات في المقولات والنصوص الحديثية	٨
محمد عبد الرزاقي	أ. محمد إسفندياري	عاشوراء الحسين وعاشوراء الشيعة، تعدد الأهداف والوسائل	٩
محمد عبد الرزاقي	د. محسن حسام ظاهري	مجالس العزاء، الأدوار والوظائف الفردية والاجتماعية	٩
محمد عبد الرزاقي	أ. محمد جواد صاحبی	تاريخية تدوین المقتل الحسيني، من التدوین إلى العاطفة إلى التوثيق	٩
فرقد الجزائري	د. محمد صالح الجويني	تاريخ المأتم الحسيني، من الشهادة حتى العصر القاجاري	٩

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
مشتاق الحلو	د. محسن حسام ظاهري	تاريخ المآتم الحسينية في العصر القاجاري	٩
حيدر حب الله	السيد حسن إسلامي	العزاء، سنة دينية أم فعل اجتماعي؟ (القسم الثاني)	٩
علي الوردي	الشيخ محمد سرددودي	السيرة الحسينية، المصادر والمراجع، دراسة في المستدات التاريخية (القسم الثاني)	٩
محمد عبد الرزاق	د. محمد علي سلطاني	البكاء على الحسين <small>عليه السلام</small> ، نقد في السند والمتن لبعض نصوص الرثاء	٩
دراسات تاريخية			
-	د. أبو الفضل عابدینی	العلاقات السياسية بين الصفویین والعثمانیین منذ معاهدة زهاب حتى سقوط اصفهان	٩
منال باقر	الشيخ رسول جعفریان	الفرق الهامشیة في الإسلام، قراءة في الموقع والدور والتاريخ للمشهد الجغرافي. التاریخی	٩
-	الشيخ رسول جعفریان	غزوة أحد، تحليل مبتكر للمشهد الجغرافي. التاریخی	١٢
-	د. مجتبی الزروانی	البراهمة في كتاب المسلمين، أخطاء صورة الآخر في التراث الإسلامي	١٤ . ١٣
السيد حسن الهاشمي	الشيخ محمد تقی سبحانی	مدخل إلى الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران (القسم الأول)	١٨ . ١٧

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
-	حوار مع: الشيخ محمد هادي اليوسفي الغروي	منهج البحث التاریخي، معايير الدراسة وأخطاء المؤرخين	٢٠
السيد حسن مطر	الشيخ محمد تقى سبحانى	مدخل إلى الفكر الاجتماعي الدينى المعاصر في إيران (القسم الثاني)	٢٠
أسلمـة العـلوم وـقـضاـيا الـعـلـاقـة بـيـن الـحـوزـة وـالـجـامـعـة			
مشتاق الحلو	د. عبد الكريم سروش	الـحـوزـة وـالـجـامـعـة، وـهـم الـوـحدـة وـالـوـاقـع الـمـأـزـوم	١٢
الـسـيـد حـسـن مـطـر الـهـاشـمـي	الـشـيـخ مـحـسـن غـرـويـان	الـحـوزـة وـالـجـامـعـة، غـزوـةـ المـثـقـف الـبـائـس وـمـوـاجـهـةـ الـخـطـ الأـصـيلـ	١٢
الـسـيـد حـسـن مـطـر الـهـاشـمـي	حـوارـ معـ دـ.ـ غـلامـ رـضاـ أـعـوـانـيـ	أـسـلـمـةـ الـعـلـومـ،ـ مـحاـلـوـاتـ التـحـقـيقـ وـسـبـلـ التـقـارـبـ	١٢
علي الوردي	حـوارـ معـ دـ.ـ الشـيـخـ عـلـيـ رـضاـ أـعـرـافـيـ	مـشـرـوعـ وـحـدةـ الـحـوزـةـ وـالـجـامـعـةـ،ـ تـفـكـيـكـ الـمـقـولـاتـ وـرـضـدـ عـنـاصـرـ الـتـطـبـيقـ	١٢
محمد عبد الرزاق	حـوارـ معـ السـيـدـ عـبـاسـ نـبـوـيـ	وـحـدةـ الـمـؤـسـسـتـينـ الـدـينـيـةـ وـالـجـامـعـيـةـ،ـ قـرـاءـةـ فـيـ التـارـيخـ وـالـمـسـارـاتـ وـالـأـهـدـافـ	١٢
محمد عبد الرزاق	حـوارـ معـ دـ.ـ حـسـنـ عـبـاسـيـ	الـمـثـقـفـ وـالـفـقـيـهـ،ـ سـبـلـ التـعـاـيشـ وـأـزـمـةـ الـانـتمـاءـ الـمـعـرـفـيـ	١٢

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
السيد حسن مطر الهاشمي	حوار مع: د. الشيخ أحمد الأحمدى	أسلمة العلوم وتصادم القيم، دراسة في دور الحوزة والجامعة	١٢
علي الوردي	أ. رضا خجسته رحيمي	حوار المثقف والفقير، مخاض عسير لولادة فقه إسلامي آخر	١٢
محمد عبد الرزاق	أ. محمد نوري	تجديد الفكر الحوزوي، مشهد التحولات الإيرانية العاصرة في القرن العشرين	١٢
-	د. الشيخ حسن آقا نظري	أسلمة الإنسانيات، محاولة لإنتاج علم اقتصاد إسلامي	١٢
صالح البدراوي	الشيخ علي رضا أعرافي	الحوزة والجامعة والوحدة النموذجية، مشروع متكملاً لأطروحة تقارب الحووزات والجامعات	١٤ - ١٣
السيد حسن مطر	د. إبراهيم الفياض	الخلفيات المعرفية لوحدة الحوزة والجامعة، دراسة إيستمولوجية	١٤ - ١٣
السيد حسن علي مطر الهاشمي	أ. محمد إسفندياري	شريعتي وفتنة «إسلام بدون رجال الدين»، تاريخ علاقة مأزومة بين المثقف والفقير	١٤ - ١٣
علي الوردي	أ. محمد إسفندياري	نقد المؤسسة الدينية، قراءة في فكر الأستاذ الحكيمي	١٤ - ١٣
السيد حسن علي مطر الهاشمي	د. السيد يحيى يشربي	دور الحوزة والجامعة في أسلمة العلوم الإنسانية	١٤ - ١٣

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
السيد حسن علي مطر الهاشمي	د. سهراب بهداد	أسلمة الاقتصاد في الجامعات الإيرانية، مطالعة مقارنة في البرامج الجامعية قبل وبعد الثورة	١٤ . ١٣
السيد حسن مطر الهاشمي	حوار مع: د. محمد حسين البناهي	أسلمة العلوم الاجتماعية، وخلفيات القطيعة بين الحوزة والجامعة	١٤ . ١٣
صالح البدراوي	حوار مع: الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني	الحوزة العلمية بين الانفتاح والانغلاق، الركود والتجديد	١٤ . ١٣

مكتبة لسان العرب
www.lisanarab.com

محلور الأعداد ١ - ٢٠ من مجلة «نوص معاصرة»

العدد صفر / التجريبي: المرأة + الحداثة.

العدد ١: مطاراتات في الفكر السياسي الإسلامي.

العدد ٢: المدرسة التفكيكية الإيرانية المعاصرة (١).

العدد ٣: المدرسة التفكيكية الإيرانية المعاصرة (٢).

العدد ٤: اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي (١).

العدد ٥: اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي (٢).

العدد ٦: قراءات نقدية معاصرة في قضايا المرأة.

العدد ٧: الإسلام والتنمية بين التعارض والانسجام.

العدد ٨: الشعائر الحسينية: التاريخ، الجدل والماوف (١).

العدد ٩: الشعائر الحسينية: التاريخ، الجدل والماوف (٢).

العدد ١٠: سؤال التقرير بين المذاهب، أوراق جادة (١).

العدد ١١: سؤال التقرير بين المذاهب، أوراق جادة (٢).

العدد ١٢: أسلامة العلوم، وإشكالية العلاقة بين الحوزة والجامعة (١).

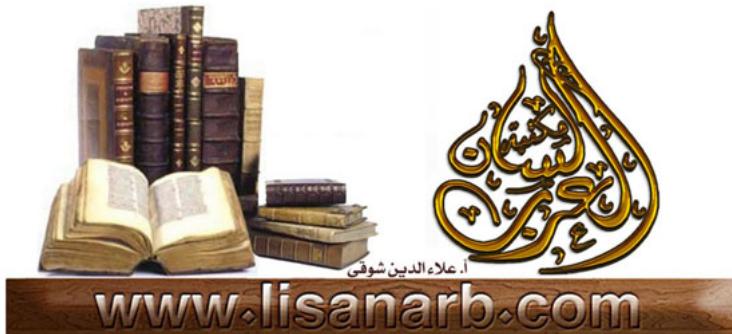
العدد ١٣ - ١٤: أسلامة العلوم، وإشكالية العلاقة بين الحوزة والجامعة (٢).

العدد ١٥ - ١٦: الدراسات القرآنية، إشكالية الوحي والمعضلات التفسيرية (١).

العدد ١٧ - ١٨: الدراسات القرآنية، إشكالية الوحي والمعضلات التفسيرية (٢).

العدد ١٩: الإمامة، قراءات جديدة ومناقحات عتيدة (١).

العدد ٢٠: الإمامة، قراءات جديدة ومناقحات عتيدة (٢).



**سلسلة كتب «نصوص معاصرة»،
الصادرة عن مؤسسة الانتشار العربي في بيروت**

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية (٢٩٨ صفحة).
٢. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي (٦٣٨ صفحة).
٣. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات (٧٠٦ صفحات).
٤. الشعائر الحسينية، الجدل التاريخي والواقفي (٤٨٠ صفحة).
٥. مطاراتات في الفكر السياسي الإسلامي (٦٤٢ صفحة).
٦. سؤال التقريب بين المذاهب، أوراق جادة (٣٨٢ صفحة).
٧. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة (٦٠٢ صفحة).

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

مؤسسات

أفراد

اسم المشترك:
العنوان الكامل:

الهاتف: فاكس:
مدة الاشتراك: ابتداء من:
المبلغ: عدد النسخ:
نقداً إلى: شيك مصرفي:
التاريخ: التوقيع:

الاشتراك السنوي

سائر الدول: للأفراد ١٠٠ دولار للمؤسسات ٢٠٠ دولار (حالة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠ ل.ل سوريا ١٥٠ ل.س الأردن ٢٠.٥ دينار الكويت ٢ دينار
 العراق ٣٠٠ دينار الإمارات العربية ٣٠ درهماً البحرين ٣ دينار قطر ٢٠
ريالاً السعودية ٣٠ ريالاً عمان ٣ ريال اليمن ٤٠٠ ريالاً مصر ٧ جنيهات
 السودان ٢٠٠ دينار الصومال ١٥٠ شلنً ليبيا ٥ دنانير الجزائر ٣٠ ديناراً
 تونس ٣ دينار المغرب ٣٠ درهماً موريتانيا ٥٠٠ أوقية تركيا ٢٠٠٠ ليرة
 قبرص ٥ جنيهات أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

Th6 YEAR – NO. 21 , Winter 1432 - 2011

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

General Director:

Ali Baqer AL-mousa

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net